LE CULTE D'ISIS DANS LE BASSIN ORIENTAL DE LA MÉDITERRANÉE

I

LE CULTE D'ISIS ET LES PTOLÉMÉES

ÉTUDES PRÉLIMINAIRES AUX RELIGIONS ORIENTALES DANS L'EMPIRE ROMAIN

PUBLIÉES PAR

M. J. VERMASEREN

TOME VINGT-SIXIÈME

FRANÇOISE DUNAND

LE CULTE D'ISIS DANS LE BASSIN ORIENTAL DE LA MÉDITERRANÉE

I

LE CULTE D'ISIS ET LES PTOLÉMÉES

LEIDEN
E. J. BRILL
1973

Isis allaitant Harpocrate

FRANÇOISE DUNAND

LE CULTE D'ISIS DANS LE BASSIN ORIENTAL DE LA MÉDITERRANÉE

I

LE CULTE D'ISIS ET LES PTOLÉMÉES

AVEC 45 PLANCHES ET 3 CARTES

LEIDEN
E. J. BRILL
1973

ISBN 90 04 03581 8

Copyright 1973 by E. J. Brill, Leiden, Netherlands

All rights reserved. No part of this book may be reproduced or translated in any form, by print, photoprint, microfilm, microfiche or any other means without written permission from the publisher

PRINTED IN THE NETHERLANDS

Je reportai ma pensée à l'éternelle Isis, la mère et l'épouse sacrée; toutes mes aspirations, toutes mes prières se confondaient dans ce nom magique, je me sentais revivre en elle, et parfois elle m'apparaissait sous la figure de la Vénus antique, parfois aussi sous les traits de la Vierge des chrétiens.

G. de Nerval, *Aurélia*, seconde partie, VI.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME PREMIER

Figures dans le texte x
Préface XI
Bibliographie XIII
Abréviations XXX

Introduction 1

I. Politique religieuse des Ptolémées et Hellénisation d'Isis 27
    I. Politique religieuse des Ptolémées 27
        A. La politique des Ptolémées à l'égard d'Isis . . 27
        B. La création de Sarapis 45
    II. Hellénisation d'Isis 66

II. Le culte d'Isis dans l'Égypte ptolémaïque 109
    I. Les lieux de culte 110
        A. Alexandrie et le Delta 110
        B. Moyenne Égypte et Fayoum 122
        C. Haute Égypte et Nubie 139
    II. Le clergé 162
    III. Le culte 189
        A. Le service journalier 189
        B. Les fêtes 207

Table des planches et des cartes 245
Planches I à XLV et deux cartes . . . . à la fin du livre

TABLE DES MATIÈRES DU TOME II

Figures dans le texte viii
Abréviations ix
I. Le culte d'Isis en Grèce continentale (330 a.C-30 a.C.) 1
  I. Athènes et l'Attique 4
  II. Péloponnèse 17
  III. Eubée 21
  IV. Béotie 29
  V. Phocide et Locride 39
  VI. Étolie; Épire 44
  VII. Thessalie 46
  VIII. Macédoine; Thrace; côte septentrionale du Pont . . . 52
II. Le culte d'Isis dans la Grèce insulaire (330 a.C.-30 a.C.) . . . 72
  I. La Crète 73
  II. Délos 83
  III. Les Cyclades 115
III. Le développement du culte d'Isis en Grèce à l'époque impériale . 130
  I. Athènes et l'Attique 132
    1. Le culte d'Isis à Athènes, de l'époque d'Auguste au IVe siècle p.C. 132
    2. L'implantation du culte isiaque à Athènes 144
  II. L'Eubée 153
  III. Péloponnèse 155
  IV. Béotie — Phocide 167
  V. Étolie — Épire — Thessalie 178
  VI. Macédoine — Thrace 181
  VII. Crète 205
  VIII. Les îles de l'Égée 211
Table des planches et des cartes 219
Planches I à XLV et trois cartes . . . . à la fin du livre

TABLE DES MATIÈRES DU TOME III

Figures dans le texte viii
Abréviations ix
I. Le culte d'Isis en Asie Mineure aux époques hellénistique et romaine 1
  I. Lycie — Pamphylie — Pisidie 4
  II. Cilicie — Galatie — Cappadoce 10
  III. Carie — Phrygie 17
  IV. Ionie — Lydie 48
  V. Éolide — Mysie — Troade 84
  VI. Pont — Bithynie 105
  Appendice I 117
  Appendice II 119
  Appendice III 122

II. Clergé et rituel des sanctuaires isiaques dans la Grèce hellénistique et romaine 136
  I. Le clergé 138
    A. Origine ethnique et origine sociale 138
    B. L'organisation du clergé 145
      1. La hiérarchie sacerdotale 145
      2. Les femmes et le culte isiaque 163
      3. Les catégories intermédiaires 168
    C. Vie et moeurs du clergé égyptien 184
  II. Le culte 196
    A. Le rituel des sanctuaires isiaques 197
      1. Les rites relatifs au temple et à la statue cultuelle 197
      2. Les rites d'offrande et de consécration 202
      3. Les rites de communion 209
      4. La prière et l'invocation 213
      5. Les instruments du culte 218
        a. Objets servant aux offrandes et libations . . 218
        b. Objets servant aux fumigations 219
        c. Objets servant aux festins rituels 220
        d. Objets servant à l'éclairage du sanctuaire et aux cérémonies nocturnes 220
        e. Instruments de musique 220
    B. Les fêtes 221
      1. Le Navigium Isidis ou Ploiaphesia 223
      2. Les fêtes d'automne 230
      3. Autres fêtes en rapport avec le culte isiaque . . 238
    C. Les mystères 243
Prosopographie du clergé isiaque 287
  I. Prêtres 287
  II. Stolistes 308
  III. Néocores et zacores 309
  IV. Cleidouques 312
  V. Oneirocrites et arétalogues 313
  VI. Canéphores et prêtresses 314
  VII. Divers 317
Table des planches et des cartes 320
Planches I à XXIII et deux cartes . . . . entre 324 et 325
Indices 325

FIGURES DANS LE TEXTE

Fig. 1. Isis allaitant Harpocrate dans les marais. Philae. H. Junker-E. Winter, *Das Geburtshaus zu Philae*, p. 12, photo 948 12
Fig. 2. Isis Hathor. Tombeau de la reine Néfertari, épouse de Ramsès II 14
Fig. 3. Ptolémée III Evergète protégé par Isis. G. Roeder, *Mythen und Legenden*, fig. 46 24
Fig. 4. Isis Thermouthis. Schiste. Musée d'Alexandrie, nº Inv. 25773 90
Fig. 5. Harpocrate entre Isis uraeus et Sarapis Agathodémon. Musée d'Alexandrie 90
Fig. 6. Isis Tychè. Marbre (époque romaine). Musée d'Alexandrie, nº Inv. 3870 92
Fig. 7. Isis allaitant Harpocrate. Basalte (époque ptolémaïque). Musée d'Alexandrie, nº Inv. 24637 96
Fig. 8. Orante. Terre cuite. Musée du Caire, nº Inv. 62958 . 180
Fig. 9. Isis et Nephthys, sous forme de faucons, veillant la momie de la reine Néfertari. Tombe de la reine Néfertari, Thèbes (XIXe dynastie). J. A. Wilson, *L'Egypte, vie et mort d'une civilisation*, fig. 33 233
Fig. 10. Horus, exhorté par sa mère Isis, abat Seth transformé en hippopotame. Edfou. G. Roeder, *Mythen und Legenden*, fig. 28 243

PRÉFACE

Le travail présenté ici a fait l'objet d'une thèse de Doctorat dirigée par M. R. Flacelière et soutenue en Sorbonne le 12 décembre 1970; au cours de son élaboration, j'ai pu bénéficier d'appuis et de conseils qui m'ont été précieux. Je voudrais nommer en premier lieu M. J. Leclant, professeur à la Sorbonne, qui m'a amenée à orienter mes recherches dans le domaine si passionnant et si riche qui est celui des contacts entre l'Egypte et le monde méditerranéen; il n'a cessé depuis de s'intéresser à mon enquête. Le Doyen P. Lévêque m'a apporté une aide efficace et m'a fait bénéficier de sa profonde connaissance de la religion grecque; les nombreux entretiens que j'ai pu avoir avec lui m'ont beaucoup appris et beaucoup donné à réfléchir.

Je suis également redevable à d'autres collègues et amis: à E. Bernand, mon collègue de l'Université de Besançon, qui a bien voulu se charger de la tâche ingrate de revoir la partie épigraphique de ma thèse; à A. Gutbub, chargé de recherches au CNRS, qui m'a communiqué quantité d'informations sur les textes des temples ptolémaïques d'Egypte; je dois des renseignements du même ordre à S. Sauneron, directeur de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire. Ph. Bruneau, professeur à l'Université de Rennes, m'a fait part d'une série d'informations concernant les cultes égyptiens à Délos; je suis également redevable à M. R. Merkelbach, professeur à l'Université de Cologne, de nombreux renseignements qui m'ont été extrêmement utiles.

Un certain nombre de collègues, universitaires ou conservateurs de collections archéologiques, m'ont communiqué les documents qui ont servi à l'illustration de cet ouvrage: le Dr. D. Ahrens (Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek, Munich), M. Ph. Bruneau (Université de Rennes), M. N. Duval (Département des Antiquités grecques et romaines, Musée du Louvre), le Dr. N. Firatli (Musée de Stamboul), le Dr. V. Girgis (Musée du Caire), le Dr. W. Hornbostel (Marbourg), le Dr. H. A. Kahn (Bâle), M. B. Kallipolitis (Musée d'Athènes), le Dr. J. S. Karig (Ägyptisches Museum, Berlin), le Dr.

H. W. Müller (Staatliche Sammlung Ägyptischer Kunst, Munich), le Dr. W. Radt (Deutsches Archäologisches Institut, Stamboul), le Dr. M. Raumschüssel (Skulpturensammlung, Staatliche Kunstsammlungen, Dresde), Mme R. Salditt-Trappman (Cologne), le Pr. R. L. Scranton (Université de Chicago), le British Museum, l'Ecole Française d'Athènes. Qu'ils veuillent bien trouver ici l'expression de ma vive reconnaissance.

Les collaboratrices techniques de l'Institut d'Histoire ancienne de l'Université de Besançon, E. Geny et M. Hory, m'ont aidée à établir les index; qu'elles en soient chaleureusement remerciées.

Enfin, je ne voudrais pas manquer de rappeler ici tout ce que je dois au Pr. M. J. Vermaseren, qui a accueilli mon travail dans la collection des EPRO, qu'il dirige aux éditions Brill; la présentation de cet ouvrage doit beaucoup à ses soins attentifs, et je lui en ai une profonde gratitude.

BIBLIOGRAPHIE

I. LES SOURCES

1) *Les sources égyptiennes*

Allen T. G., *The Egyptian Book of the Dead.* Documents in the Oriental Institute Museum at the University of Chicago, Chicago, 1960.
Barguet P., *Le papyrus N 3176 (S) du Musée du Louvre,* Le Caire, 1962.
—, *Le Livre des Morts des anciens Égyptiens,* Paris, 1967.
von Bissing Fr. W., *Altägyptische Lebensweisheit,* Zurich, 1955.
Brugsch H., *Dictionnaire géographique,* Leipzig, 1879.
—, *Thesaurus Inscriptionum Aegyptiacarum,* Leipzig, 1883-1891.
de Buck A., *The Egyptian Coffin Texts,* Chicago, 1935-1956.
Budge E. A. W., *The Book of the Dead* (2e éd.), Londres, 1949.
Chabas F., *Le calendrier des jours fastes et néfastes,* Paris, s.d.
—, *Un hymne à Osiris traduit et expliqué, RA,* 1857, p. 65-81 et 193-212.
Chassinat E., *Le temple d'Edfou,* Le Caire, 1918-1934.
—, *Le temple de Dendara,* Le Caire, 1934-1952.
Daressy G., *Textes et dessins magiques* (Catalogue général des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire), Le Caire, 1903.
Drioton E., *Texte dramatique d'Edfou* 47, Suppl. *ASAE,* 11, 1948, p. 1-48.
Dümichen J., *Historische Inschriften,* Leipzig, 1867.
—, *Altägyptische Kalenderinschriften,* Leipzig, 1866.
Faulkner R. O., *The ancient Egyptian Pyramid Texts* I-II, Oxford, 1969.
—, *The Bremner Rhind Papyrus* I-II, *JEA,* 1936, p. 121-140; 1937, p. 10-16.
Gardiner A. H., *The Library of A. Chester Beatty* (The Chester Beatty Pap. n° 1), Oxford-Londres, 1931.
Gauthier H., *Le temple de Kalabchah,* Le Caire, 1911.
—, *Dictionnaire des noms géographiques contenus dans les textes hiéroglyphiques,* Le Caire, 1925-1931.
Junker H., *Die Stundenwachen in den Osirismysterien,* Vienne, 1910.
—, *Das Götterdekret über das Abaton,* Vienne, 1913.
—, *Ein Preis der Isis aus den Tempeln von Philae und Kalabša,* AAWW, 1957, Vienne, 1958.
—, *Der grosse Pylon des Tempels der Isis zu Philae,* Vienne, 1958.
— et Winter E., *Das Geburtshaus zu Philae,* Vienne, 1965.
Lefebvre G., *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique,* Paris, 1949.
Lepsius R., *Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien,* Berlin, 1849-1859.
Lexa F., *La magie dans l'Égypte antique de l'Ancien Empire jusqu'à l'époque copte,* Paris, 1925.
Mariette A., *Abydos — Description des fouilles,* Paris, 1869-1880.
Mercer S., *The Pyramids Texts in translation and commentary,* Londres - New-York - Toronto, 1952.
de Morgan J., *Catalogue des monuments et inscriptions de l'Égypte antique* I, Vienne, 1894.
—, *Kom Ombos,* Vienne, 1894-1909.

Naville E., *Deir el Bahari* I-VI, Londres, 1894-1901.

Roeder G., *Urkunden zur Religion des alten Aegypten*, Iéna, 1915.

Sauneron S., *Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme*, Esna V, Le Caire, 1962.

Schott S., *Les chants d'amour de l'Égypte ancienne* (trad. P. Krieger), Paris, s.d.

Sander Hansen C. E., *Die Texte der Metternichstele*, Copenhague, 1956.

Sethe K., *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen*, Leipzig, 1928.

—, *Hieroglyphische Urkunden der griechisch-römischen Zeit* (*Urk.* II), Leipzig.

Spiegelberg W., *Die demotischen Denkmäler*, II. *Die demotischen Papyrus*, III, *Demotische Inschriften und Papyri* (Catologue général des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire), Strasbourg, 1908 - Berlin, 1932.

van de Walle B. - Vergote J., *Traduction des Hieroglyphica d'Horapollon*, *CE*, 1943, p. 39-89 et 199-239.

2) *Les sources grecques*

A) Textes

a) Epigraphiques

CIG	*Corpus Inscriptionum Graecarum.*
CIL	*Corpus Inscriptionum Latinarum.*
IBM	*The Collection of ancient Greek Inscriptions in the British Museum* I-IV, Londres, 1874-1916.
I Cret	M. Guarducci, *Inscriptiones Creticae* I-IV, Rome, 1935-1950.
IG	*Inscriptiones Graecae.*
IGLS	L. Jalabert - R. Mouterde, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie* I-V, Paris, 1929-1959.
IGR	*Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes*, Paris, 1911-1927.
ILS	H. Dessau, *Inscriptiones Latinae selectae* I-III, Berlin, 1892-1916.
IOSPE	B. Latischew, *Inscriptiones orae septentrionalis Ponti Euxini*, St-Pétersbourg, 1885-1916.
LBW	Ph. le Bas - W. H. Waddington, *Voyage archéologique en Grèce et en Asie Mineure*, III, *Inscriptions grecques et latines*, Paris, 1870.
OGIS	G. Dittenberger, *Orientis Graeci inscriptiones selectae* I-III, Leipzig, 1903-1905.
SEG	*Supplementum epigraphicum Graecum.*
SGDL	H. Collitz - F. Bechtel, *Sammlung der griechischen Dialekt-Inschriften* I-IV, Göttingen, 1884-1915.
Sylloge	G. Dittenberger, *Sylloge inscriptionum Graecarum* I-III, Leipzig, 1915-1924^{3}.
TAM	*Tituli Asiae Minoris* I-III, Vienne, 1901-1944.

Bernand A., *Les inscriptions grecques de Philae*, I, Époque ptolémaïque, Paris, 1969.

Bernand E., *Les inscriptions grecques de Philae*, II, Haut et Bas Empire, Paris, 1969.

Breccia E., *Iscrizioni greche e latine* (Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée d'Alexandrie), Le Caire, 1911.

Dareste P. - Haussoullier B. - Reinach Th., *Recueil des inscriptions juridiques grecques* II, Paris, 1898.

Decharme P., *Recueil d'inscriptions inédites de Béotie*, Paris, 1868.

Durrbach F., *Choix d'inscriptions de Délos*, Paris, 1921.

Fränkel M., *Inschriften von Pergamon* I-II, Berlin, 1890-1895.

von Gärtringen H., *Inschriften von Priene*, Berlin, 1906.

Kaibel G., *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, Berlin, 1878.

Keil K., *Sylloge Inscriptionum Beoticarum*, Leipzig, 1847.

Larfeld W., *Sylloge inscriptionum Beoticarum*, Berlin, 1883.

Letronne J.-A., *Recueil des inscriptions grecques et latines de l'Égypte*, Paris, 1847-1848.

Michel Ch., *Recueil d'inscriptions grecques*, Bruxelles, 1900.

Maiuri A., *Nuova Silloge epigrafica di Rodi e Cos*, Florence, 1925.

Paton W. R. - Hicks E. L., *The Inscriptions of Cos*, Oxford, 1891.

Peek W., *Hymnus in Isim Andrius*, Berlin, 1929.

—, *Der Isishymnus von Andros und verwandte Texte*, Berlin, 1930.

Perdrizet P., *Les Graffites grecs du Memnonion d'Abydos*, Nancy - Paris - Strasbourg, 1919.

Robert J. et L., Bulletin épigraphique, *REG*.

Robert L., *Collection Froehner, Inscriptions grecques*, I, Paris, 1936.

Vidman L., *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae*, Berlin, 1969.

Vogliano A., *Primo Rapporto degli scavi di Madinet Madi*, Milan, 1936.

b) Papyrologiques

P. Amh.	B. P. Grenfell et A. S. Hunt, *The Amherst Papyri* I-II, Londres, 1900-1901.
BGU	*Aegyptische Urkunden aus den Königlichen (Staatlichen) Museen zu Berlin — Griechische Urkunden*, Berlin, 1895.
P. Cair. Zen.	C. C. Edgar, *Zenon Papyri* I-IV (Catalogue général des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire), Le Caire, 1925-1931.
P. Col. Zen.	W. L. Westermann et E. S. Hasenoehrl, *Zenon Papyri, Business Papers of the Third century B.C. dealing with Palestine and Egypt*, New York, 1934.
P. Cornell	W. L. Westermann et C. J. Kraemer, *Greek Papyri in the Library of Cornell University*, New-York, 1926.
P. Eleph.	O. Rubensohn, *Elephantine-Papyri*, Berlin, 1907.
'Εντεύξεις	O. Guéraud, 'Εντεύξεις, *Requêtes et plaintes adressées au roi d'Égypte au IIIe siècle avant J.-C.*, Le Caire, 1931.
P. Fay.	Grenfell, Hunt, Hogarth, Milne, *Fayûm Towns and their Papyri*, Londres, 1900.
P. Fior.	*Papiri greco-egizii publicati della Academia dei Lincei*, I-III, Milan, 1906-1915.
P. Fouad.	*Papyrus Fouad Ier* (1-89), Publications de la Société Fouad Ier de Papyrologie, Textes et Documents III, Le Caire, 1939.
P. Giess	*Griechische Papyri im Museum des Oberhessischen Ge-*

	schichtsvereins zu Giessen, von E. Kornemann, O. Erge, P. Meyer, Leipzig-Berlin, 1910-1912.
P. Grenf.	I. *An Alexandrian Erotic Fragment and other Greek Papyri chiefly Ptolemaic*, ed. B. P. Grenfell, Oxford, 1896; II. *New Classical Fragments and other Greek and Latin Papyri*, ed. B. P. Grenfell and A. S. Hunt, Oxford, 1897.
P. Hamb.	P. M. Meyer, *Griechische Papyrusurkunden der Hamburger Staats- und Universitätsbibliothek*, Leipzig-Berlin, 1911-1924.
P. Hib.	B. P. Grenfell et A. S. Hunt, *The Hibeh Papyri*, I, Londres, 1906.
P. Karanis	*Papyri and Ostraca from Karanis*, ed. by H. C. Youtie and O. M. Pearl, Ann Arbor, 1944.
P. Leid.	C. Leemans, *Papyri graeci Musei antiquarii publici Lugduni-Batavi*, Leyde, 1885.
P. Lille	P. Jouguet, P. Collart, J. Lesquier, M. Xoual, *Papyrus grecs*. Institut papyrologique de l'Université de Lille, Paris, 1907-1928.
P. Lond.	*Greek Papyri in the British Museum* I-V, ed. F. G. Kenyon, H. I. Bell, Londres, 1893-1917.
P. Magd.	*P. Lille* II, réédités par J. Lesquier, Paris, 1912.
P. Mil. Vogliano	*Papyri della R. Università di Milano*, par A. Vogliano *et alii*, I, 1937.
P. Merton	*A descriptive catalogue of the Greek Papyri in the Collection of W. Merton, F.S.A.*, by H. I. Bell and C. H. Roberts, Londres, 1948.
P. Oxy.	*The Oxyrhynchus Papyri*, ed. B. P. Grenfell, A. S. Hunt, *et alii*, Londres, 1898-1972.
P. Par.	*Notices et extraits des Papyrus grecs du Musée du Louvre et de la Bibliothèque impériale*. Extrait d'un rapport lu à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres en 1850 par M. W. Brunet de Presle, Paris, 1865.
P. Petr.	*The Flinders Petrie Papyri* with Transcriptions, Commentaries and Index, ed. J. P. Mahaffy, Dublin, 1891-1905.
P. Rain	*Corpus Papyrorum Raineri. Griechische Texte*, hrsgb. von K. Wessely, Vienne, 1895.
P. Ryl.	Johnson, Martin, Hunt, *Catalogue of the Greek Papyri in the Rylands Library at Manchester*, Manchester, 1915-1952.
PSI	*Pubblicazioni della Società Italiana per la ricerca dei Papiri greci e latini in Egitto, Papiri greci e latini*, ed. G. Vitelli, M. Norsa *et alii*, Florence, 1912.
P. Strasb.	F. Preisigke, *Griechische Papyrus der Universitäts- und Landesbibliothek zu Strassburg*, Leipzig, 1912.
Stud. Pal.	*Studien zur Paläographie und Papyruskunde*, I-XXIII, par K. Wessely, Leipzig, 1901-1924.
P. Teb.	*The Tebtunis Papyri*, ed. Grenfell, Hunt, Smyly *et alii*, Londres, 1902-1938.
UPZ	U. Wilcken, *Urkunden der Ptolemäerzeit, Aeltere Funde*, Leipzig-Berlin, 1927-1937.

P. Yale Beinecke	J. F. Oates, A. E. Samuel, C. B. Welles, *Yale Papyri in the Beinecke Rare Books and Manuscript Library,* I, New Haven-Toronto, 1967.
Zenon Papyri	*Zenon papyri in the University of Michigan Collection,* by C. C. Edgar, Ann Arbor, 1931.
U.Wilcken, Chrest.	L. Mitteis-U. Wilcken, *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde,* Leipzig, 1912.
PGM	K. Preisendanz, *Papyri graecae magicae. Die griechischen Zauberpapyri* I-II, Leipzig-Berlin, 1928-1931.
SB	F. Preisigke *et alii, Sammelbuch griechischer Urkunden aus Aegypten,* Strasbourg, 1915.
U.Wilcken, Ostraca	U. Wilcken, *Griechische Ostraka aus Aegypten und Nubien* I-II, Leipzig-Berlin, 1899.
O. Strasb.	P. Viereck, *Griechische und griechisch-demotische Ostraka der Universitäts- und Landesbibliothek zu Strassburg im Elsass,* Berlin, 1923.
O. Tait	J. G. Tait, *Greek Ostraca in the Bodleian Library at Oxford and various other Collections,* Londres, 1930.

c) Littéraires

Nous donnons plus loin un index des auteurs grecs et latins cités au cours de ce travail; les éditions utilisées sont en général celles des Belles-Lettres et de la Loeb Classical Library. Nous avons fréquemment employé l'ouvrage fondamental de Th. Hopfner, *Fontes historiae religionis aegyptiacae,* I-V, Bonn, 1922-1925, ainsi que celui de N. Turchi, *Fontes historiae mysteriorum aevi hellenistici e graecis et latinis scriptoribus,* Rome, 1930.

B) Documents

a) Archéologiques

Blinkenberg Ch., *Lindos, Fouilles de l'Acropole,* 1902-1914, II, *Inscriptions,* Berlin-Copenhague, 1941.

Botti G., *Notice des monuments exposés au Musée gréco-romain d'Alexandrie,* Alexandrie, 1893.

Breccia E., *Alexandrea ad Aegyptum,* Bergame, 1922.

Buckler W. H. - Robinson D. M., *Sardis, Publications of the American Society for the excavations of Sardis,* VII, *Greek and Latin Inscriptions,* I, Leyde, 1932.

Crowfoot J. W., *Excavations at Samaria,* 1931, Palestine Exploration Found, 1932.

Ekman E., *Swedish Cyprus Expedition* III, Stockholm, 1937.

von Gärtringen H., *Thera* I-IV, Berlin, 1899-1909.

Goldman H., *Excavations at Gözlu Kule, Tarsus,* 1935, *AJA,* 1935, p. 526-549.

—, *Excavations at Gözlu Kule, Tarsus* I, *The Hellenistic and Roman Periods,* Princeton, 1950.

Guilmot M., *Le Sarapieion de Memphis. Étude topographique, CE,* 1962, p. 359-381.

Haussoulier B., *Milet et le Didymeion,* Paris, 1902.

Keil J., *Denkmäler des Serapiskultes in Ephesos, Anz. Ak. Wien,* 1954, p. 217-228.

Keil J., *Ephesos, ein Führer,* Vienne, 1955.

Neroutsos-Bey T. D., *L'ancienne Alexandrie,* Paris, 1888.

Ohlemutz E., *Die Kulte und Heiligtümer der Götter in Pergamon,* Wurzbourg, 1940.

Rowe A., *Discovery of the famous temple and enclosure of Serapis at Alexandria,* Suppl. *ASAE,* 2, 1946.

Rehm A. - Harder R., *Didyma* II, Berlin, 1958.

Rehm A., *Milet,* I, 7, Berlin, 1924.

Schede M., *Die Ruinen von Priene,* Berlin-Leipzig, 1964.

Welles C. B., *Gerasa, city of the Decapolis,* New Haven, 1938.

Westholm A., *The temples of Soli,* Stockholm, 1936.

Wiegand Th. - Schrader H., *Priene,* Berlin, 1904.

b) Figurés

Adriani A., *Repertorio d'arte dell'Egitto greco-romano,* A, I-II, Palerme, 1961.

Baudat B., *Terres cuites de l'École française d'Athènes, BCH,* 1953, p. 1 sq.

von Bissing Fr. W., *Aegyptische Kultbilder der Ptolemäer- und Römerzeit,* Leipzig, 1936.

—, *Denkmäler Ägyptischer Skulptur,* Munich, 1914.

Botti G. - Romanelli P., *Il Museo Gregoriano Egizio.*

Breccia E., *Le Musée gréco-romain,* 1922-23, Alexandrie, 1924.

—, *Le Musée gréco-romain,* 1925-31, Bergame, 1932.

—, *Le Musée gréco-romain,* 1931-32, Bergame, 1933.

—, *Monuments de l'Égypte gréco-romaine.* I: *Le rovine e i monumenti di Canopo. Teadelfia e il tempio di Pneferôs.* II: *Terrecotte figurate greche e greco-egizie del Museo di Alessandria,* Bergame, 1926-1934.

Conze A., *Die attischen Grabreliefs* I-IV, Berlin, 1893-1914.

Deonna W., *Terres cuites gréco-égyptiennes,* RA, 1924, p. 80-158.

Edgar C. C., *Greek bronzes* (Catalogue général des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire), Le Caire, 1904.

—, *Greek Moulds,* Le Caire, 1903.

—, *Greek Sculpture,* Le Caire, 1903.

Froehner W., *Terres cuites d'Asie Mineure,* Paris, 1881.

—, *Terres cuites d'Asie Mineure de la collection J. Gréau,* Paris, 1886.

Graindor P., *Terres cuites de l'Égypte gréco-romaine,* Anvers, 1939.

Guimet E., *L'Isis romaine, CRAI,* 1896, p. 155-60.

Haas H., *Bilderatlas zur Religionsgeschichte,* 2-4 et 9-11, Leipzig, 1924-1926.

Heuzey L., *Catalogue des figurines antiques de terre cuite du Musée du Louvre,* Paris, 1923.

—, *Les figurines antiques de terre cuite du Musée du Louvre,* Paris, 1883.

Kaufmann C. M., *Aegyptische Terrakotten der griechisch-römischen- und koptischen Epoche,* Le Caire, 1913.

—, *Graeco-aegyptische Koroplastik,* Le Caire, 1915.

Laumonier A., *Exploration archéologique de Délos,* 23, *Les figurines de terre cuite,* Paris, 1956.

Mendel G., *Musées impériaux ottomans. Catalogue des figurines de terre cuite.* Constantinople, 1908.

Mollard-Besques S., *Catalogue raisonné des figurines et reliefs en terre cuite,* II, *Myrina,* Paris, 1963.
Parlasca K., *Mumienporträts und verwandte Denkmäler,* Wiesbaden, 1966.
Pendlebury J. D. S., *Aegyptiaca, a Catalogue of Egyptian objects in the Aegean Area,* Cambridge, 1930.
Perdrizet P., *Bronzes grecs d'Égypte de la collection Fouquet,* Paris, 1911.
—, *Les terres cuites grecques d'Égypte de la collection Fouquet,* Nancy, 1921.
Pottier E. - Reinach S., *Terres cuites et autres antiquités trouvées dans la nécropole de Myrina,* Paris, 1886.
Reinach S., *Mélanges Graux,* 1884, p. 143-154.
Schmidt V., *De Graesk-Aegyptiske Terrakotten i Ny Carlsberg Glyptothek,* Copenhague, 1911.
Expedition E. von Sieglin, Ausgrabungen in Alexandria I: *Die Nekropole vom Kom esch Schukâfa* (Th. Schreiber); II: *Die griechisch-aegyptische Sammlung E. von Sieglin* (J. Vogt), Leipzig, 1924.
Thompson D. B., *Troy, the terracotta Figurines of the Hellenistic Period,* 1963.
Vogt J., *Terrakotten,* Leipzig, 1924.
Weber W., *Die aegyptisch-griechische Terrakotten,* Königl. Mus. zu Berlin, Berlin, 1914.

c) Numismatiques

Dattari G., *Numi Augg. Alexandrini,* Le Caire, 1901.
Fritze H. von, *Antike Münzen Mysiens,* Berlin, 1913.
Head B. V., *Historia Numorum,* Oxford, 1911 (2e éd.).
Imhoof-Blümer F., *Monnaies grecques,* Amsterdam, 1883.
—, *Griechische Münzen,* Munich, 1890.
—, *Lydische Stadtmünzen,* Genève, 1897.
—, *Kleinasiatische Münzen* I-II, Vienne, 1901-1902.
Imhoof-Blumer F. - Gardner P., *A Numismatic Commentary on Pausanias,* reprinted from JHS, 1885, 1886, 1887.
Milne J. G., *Catalogue of Alexandrian Coins* (Ashmolean Museum), Oxford, 1933.
Mionnet T. E., *Description de médailles antiques grecques et romaines* I-VII, Suppl. I-IX, Paris, 1806-1837.
Poole R. S., *Catalogue of the Greek Coins in the British Museum,* Londres, 1873.
Svoronos J. N., Νομίσματα τοῦ Κράτους τῶν Πτολεμαίων, Athènes, 1904-1908.
Svoronos J. N., *Les monnaies d'Athènes,* Munich, 1923-1926.
Sylloge Numorum Graecorum (Sammlung Aulock) I-XVIII, Berlin, 1957-1968.
Sylloge Numorum Graecorum (Danish National Museum) I-XXXVIII, Copenhague, 1942-1961.
Sylloge Numorum Graecorum (Fitzwilliam Museum, Leake and general collections) IV.

II. HISTOIRE GÉNÉRALE

1) *Histoire politique*

Bell H. I., *Egypt from Alexander to the Arab Conquest,* Oxford, 1948.
Bouché-Leclercq A., *Histoire des Lagides* I-IV, Paris, 1903-1907.
The Cambridge Ancient History VII, Cambridge, 1928.

Droysen J. G., *Geschichte des Hellenismus* I-III (nouvelle éd.), Bâle, 1952.
Goodenough E., *The Political Philosophy of Hellenic Kingship*, *YClS*, 1928, p. 55-102.
Jeanmaire H., *La politique religieuse d'Antoine et de Cléopâtre*, *RA*, 5e Sér., 19, 1924, p. 241 sq.
Jouguet P., *La politique intérieure du 1er Ptolémée*, *BIFAO*, 1930, p. 513-536.
—, *L'impérialisme macédonien et l'hellénisation de l'Orient*, éd. révisée, Paris, 1961.
—, *L'Égypte ptolémaïque* (323-30 a.C.), Paris, s. d.
Launey M., *Recherches sur les armées hellénistiques*, Paris, 1949-1950.
Lévêque P., *L'Aventure grecque*, Paris, 1964.
—, *Le monde hellénistique*, Paris, 1969.
Mahaffy J. P., *The Empire of the Ptolemies*, Londres, 1895.
Meyer E., *Geschichte des Altertums*, Stuttgart, 1893-1913.
Moret A., *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, Paris, 1902.
Préaux C., *L'économie royale des Lagides*, Bruxelles, 1939.
Schubart W., *Aegypten von Alexander dem Grossen bis auf Mohammed*, Berlin, 1922.
—, *Das hellenistische Königsideal nach Inschriften und Papyri*, *Arch. f. Pap.*, 1936, p. 1-26.
Strack M. L., *Die Dynastie der Ptolemäer*, Berlin, 1897.
Tarn W. W., *La civilisation hellénistique* (trad. E. J. Lévy), Paris, 1936.
—, *Alexander the Great*, Cambridge, 1951.
Tondriau J., *Les souveraines lagides en déesses au IIIe siècle av. J.C.*, *E Pap*, 1948, p. 1-15.
—, *Princesses ptolémaïques comparées ou identifiées à des déesses* (*IIIe-Ier siècle av. J.C.*), *BSAA*, 1948, p. 12-33.
—, *Rois lagides comparés ou identifiés à des divinités*, *CE*, 45-46, p. 127-146.
—, *Esquisse de l'histoire des cultes royaux ptolémaïques*, *RHR*, 1950, p. 207-235.
Will E., *Histoire politique du monde hellénistique* (*323-30 a.C.*) I-II, Nancy, 1966-1967.

2) *Les rapports égypto-grecs*

von Bissing Fr. W., *Naukratis*. Studies in the Age of the Greek and Egyptian settlements at Naukratis, the relations of the Naukratis civilization to other civilizations and the dispersion of «Naukratite» Ware in Asia and Europe, *BSAA*, 1951, p. 33 sq.
Cloché P., *La Grèce et l'Égypte de 405/4 à 342/1 av. J.C.*, *Rev. égypt.*, 1919, p. 210-258.
Cook R. M., *Amasis and the Greeks in Egypt*, *JHS*, 1937, p. 227 sq.
Goossens R., *L'Égypte dans l'Hélène d'Euripide*, *CE*, 1945, p. 243-253.
Hombert, M., *Hérodote, l'Égypte ancienne*, Bruxelles, 1942.
Lattimore R., *Herodotus and the Names of Egyptian Gods*, *CPh*, 1939, p. 357-365.
Linforth I., *Herodotus' Avowal of Silence in his Account of Egypt*, Berkeley, 1924.
—, *Greek gods and foreign gods in Herodotus*, *CPh*, 1926, p. 1-25.
—, *Greek and Egyptian gods* (Herodotus, II 50 and 52), *CPh*, 1940, p. 300-301.

Mallet D., *Les premiers établissements des Grecs en Égypte*, Paris, 1893.
—, *Les rapports des Grecs avec l'Égypte*, Le Caire, 1922.
de Meulenaere H., *Herodotus over de 26ste Dynastie*, Louvain, 1951.
Milne J. G., *Egyptian Nationalism under Greek and Roman Rule*, *JEA*, 1928, p. 226-234.
—, *Trade between Greece and Egypt before Alexander the Great*, *JEA*, 1939, p. 171 sq.
Préaux C., *De la Grèce classique à l'Égypte hellénistique. Traduire ou ne pas traduire*, *CE*, 1967, p. 369-383.
Roebuck C., *The organisation of Naukratis*, *CPh*, 1951, p. 212 sq.
Salmon P., *La politique égyptienne d'Athènes* (*VIe et Ve siècles av. J.C.*), Bruxelles, 1965.
Schubart W., *Die Griechen in Aegypten*, Leipzig, 1927.
Sourdille C., *La durée et l'étendue du voyage d'Hérodote en Égypte*, Paris, 1910.
Wiedemann A., *Herodotes zweites Buch*, Leipzig, 1890.
Zucker F., *Athen und Aegypten bis auf den Beginn der hellenistischen Zeit*, *Festschrift Schubart*, 1950, p. 146 sq.

3) *Histoire religieuse*

A) Religion égyptienne

Alliot M., *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées*, I-II, Le Caire, 1949-1954.
Bergmann E., *Die Osiris-Reliquien in Abydos, Busiris und Mendes*, *ZÄS*, 1880, p. 87-93.
Blackman A. M., *Osiris as the Maker of corn. Studia Aegyptiaca*, 1938.
Blackman A. M. - Fairman H. W., *The Myth of Horus at Edfu* II, *JEA*, 1942, p. 32-38; 1944, p. 5-22.
Bleeker C., *Die Geburt eines Gottes. Eine Studie über den ägyptischen Gott Min und sein Fest*, Leyde, 1956.
Bonnet H., *Reallexikon der aegyptischen Religionsgeschichte*, Berlin, 1952.
Brugsch H., *Das Osiris-Mysterium von Tentyra*, *ZÄS*, 1881, p. 77 sq.
—, *Religion und Mythologie der alten Ägypter*, I-II, Leipzig, 1884-1891.
Budge E. A. W., *Osiris and the Egyptian Resurrection*, I-II, Londres, 1911.
Daumas F., *Les mammisis des temples égyptiens*, Paris, 1958.
Erman A., *La religion des Égyptiens* (trad. H. Wild), Paris, 1952.
Frankfort H., *La royauté et les dieux* (trad. J. Marty et P. Krieger), Paris, 1951.
Frazer J. G., *Adonis, Attis, Osiris. Studies in the History of Oriental Religion* (*The Golden Bough*, 4), Londres - New-York, 1955-1963 (3e éd.).
Gardiner A. H., *JEA*, 1915, p. 122 sq. (compte-rendu de J. G. Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*).
—, *Horus the Behdetite*, *JEA*, 1944, p. 54 sq.
Gutbub A., *Hathor ḫnt ’lwn.t, RêHor ḫnt Bḥd.t. Amon ḫnt W3s.t*, *Mélanges Mariette*, 1961, p. 303-348.
Gressman H., *Tod und Auferstehung des Osiris nach Festbräuchen und Umzügen*, Leipzig, 1923.
Hopfner Th., *Der Tierkult der alten Ägypter nach den griechisch-römischen Berichten und den wichtigeren Denkmälern*, Vienne, 1914.
Kees H., *Horus und Seth als Götterpaar*, Leipzig, 1923-1924.

—, *Die Himmelreise im ägyptischen Totenglauben*, Vortr. Bibl. Warburg, 1928/9, p. 1-20.
—, *Ägypten*, Tubingen, 1928.
—, *Der Götterglaube im alten Aegypten*, Leipzig, 1941.
—, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Aegypter* (2e éd.), Berlin, 1956.
Lacau P., *Les statues «guérisseuses» de l'ancienne Égypte, Mon. Piot*, 1922, p. 189-209.
Leibovitch J., *Gods of Agriculture and Welfare in ancient Egypt, JNES*, 1953, p. 74 sq.
Loret V., *Les fêtes d'Osiris au mois de Choiak, RT*, 1882, p. 44 sq.
Morenz S. - Müller D., *Untersuchungen zur Rolle des Schicksals in der ägyptischen Religion*, Berlin, 1960.
Morenz S., *Die Zauberflöte*, Münster, 1952.
—, *La religion égyptienne* (trad. L. Jospin), Paris, 1962.
Moret A., *Le rituel du culte divin journalier chez les Égyptiens*, Paris, 1903.
—, *La légende d'Osiris à l'époque thébaine d'après l'Hymne à Osiris du Louvre, BIFAO*, 1931, p. 725-750.
Münster M., *Untersuchungen zur Göttin Isis vom Alten Reich bis zum Ende des Neuen Reiches*, Berlin, 1968.
Nagel G., *Les «mystères» d'Osiris dans l'ancienne Égypte, Eranos Jahrbuch*, 1945, p. 145-166.
Roeder G., *Sothis und Satis, ZÄS*, 1908, p. 22-30.
—, *Der Isistempel von Behbet, ZÄS*, 1910, p. 62-73.
—, *Die Ägyptische Religion in Texten und Bildern*, II: *Mythen und Legenden um Ägyptische Gottheiten und Pharaonen*, Zurich, 1960.
Sauneron S., *La naissance du monde selon l'Égypte ancienne* (Sources orientales, I), Paris, 1959.
Schäfer H., *Die Mysterien des Osiris in Abydos unter König Sesostris* III, Leipzig, 1904.
Sethe K., *Amun und die acht Urgötter von Hermupolis*, Berlin, 1929.
—, *Urgeschichte und älteste Religion der Aegypter*, Leipzig, 1930.
Stricker B. H., *De Geboorte van Horus*, Leyde, 1963.
Vandier J., *La religion égyptienne*, Paris, 1949.
Wild H., *Les danses sacrées de l'Égypte ancienne* (Sources orientales, VI), Paris, 1963.
Yoyotte J., *Les pélerinages dans l'Égypte ancienne* (Sources orientales, III), Paris, 1960.

B) Religion gréco-romaine

Bayet J., *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris, 1957.
Beaujeu J., *La religion romaine à l'apogée de l'empire*, I, *La politique religieuse des Antonins*, Paris, 1955.
Cumont Fr., *Fatalisme astral et religions antiques, Rev. d'hist. et de littér. relig.*, 1912, p. 513-543.
—, *Les religions orientales dans le paganisme romain* (4e éd.), Paris, 1929.
—, *Lux Perpetua*, Paris, 1949.
Deubner L., *Attische Feste*, Darmstadt, 1956.
Foucart P., *Les associations religieuses chez les Grecs, Thiases, Éranes, Orgéons. Avec le texte des inscriptions relatives à ces associations*, Paris, 1873.

Gernet L. - Boulanger A., *Le génie grec dans la religion* (nouvelle éd.), Paris, 1970.
Graillot H., *Le culte de Cybèle, mère des Dieux, à Rome et dans l'Empire romain*, Paris, 1912.
Halliday W. R., *The pagan Background of early Christianity*, Liverpool, 1925.
Harrisson J., *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, 1922.
Herzog R., *Die Wunderheilungen von Epidauros. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion*, Leipzig, 1931.
Jeanmaire H., *Dionysos, histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1951.
Jung C. G. - Kerenyi K., *Introduction à l'essence de la mythologie* (trad. H. E. del Medico), Paris, 1953.
Krappe A. H., *La genèse des mythes*, Paris, 1938.
Laumonier A., *Les cultes indigènes en Carie*, Paris, 1958.
Nilsson M. P., *The psychological background of late Greek paganism*, *RR*, 1946-47, p. 115-125.
—, *Geschichte der Griechische Religion*, II, Munich, 1950.
—, *La religion populaire dans la Grèce antique*, Paris, 1954.
Nock A. D., *Conversion. The old and the new in religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, 1933.
Ramnoux C., *La nuit et les enfants de la nuit dans la tradition grecque*, Paris, 1959.
Réville J., *La religion à Rome sous les Sévères*, Paris, 1885.
Rohde E., *Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, Paris, 1952.
Rudhardt J., *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève, 1958.
Schuhl P. M., *Essai sur la formation de la pensée grecque*, (2e éd.), Paris, 1949.
Sokolowski F., *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris, 1955.
—, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris, 1969.
Ziebarth E., *Das griechische Vereinswesen*, Leipzig, 1896.

C) Ouvrages généraux d'histoire des religions

Caillois R., *L'homme et le sacré*, Paris, 1950.
Eliade M., *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1953.
—, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, 1957.
—, *Naissances mystiques*, Paris, 1959.
—, *Le sacré et le profane*, Paris, 1965.
van der Leeuw G., *La religion dans son essence et ses manifestations* (trad. J. Marty), Paris, 1970.
Otto R., *Le sacré*, Paris, 1929.

III. ISIS ET LE CULTE ISIAQUE

1) *Les dieux égyptiens*

A) Isis hors d'Égypte

Bergman J., *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Aretalogien*, Upsal, 1968.
Canney M. A., *Stella maris*, *RHR*, 1937 (115), p. 90-94.

Cazzaniga I., *Intorno ad alcuni epiteti di Iside nella litania di P. Oxy 1380*, PP, 1965, p. 233-36.
Condurachi E., *Isis-Aphrodite. Beiträge zu einer Iconographie des alexandrinischen Synkretismus, Acad. Roumaine, Bull. Sect. hist.*, 1939, p. 33-35.
Collart P., *L'invocation d'Isis, d'après un papyrus d'Oxyrhynchus, Rev. égypt.* 1919, p. 93-100.
Cumont Fr., *Isis Latina, Rev. Phil.*, 1916, p. 133-134.
Drexler W., Art. *Isis*, in Roscher, *Lexikon*, 1892, col. 373-548.
van Groningen B. A., *De Papyro Oxyrhynchita* 1380, Groningue, 1921.
Gwyn Griffiths J., *Plutarch's De Iside et Osiride*, Univ. of Wales, 1970.
Hopfner Th., *Plutarch über Isis und Osiris*, I-II, Prague, 1940-1941.
—, *Plutarch über Isis und Osiris* (nouvelle éd.), Darmstadt, 1967.
Jesi F., *Aspetti isiaci di Elena nell'apologetica pitagorica, Aegyptus*, 1961, p. 141-159.
Lafaye G., *Litanie grecque d'Isis, Rev. phil.*, 1916, p. 55-108.
Lexa F., *L'hymne grec de Kymé sur la déesse Isis, Arch. Orient.*, 1930, p. 138-152.
Morenz S., *Ägyptische Nationalreligion und sogenannte Isismission, ZDMG*, 1961, p. 432-436.
Müller D., *Ägypten und die griechischen Isisaretalogien*, Berlin, 1961.
Robert L., *Isis Eleuthera, RHR*, 1928, p. 56-59.
Roussel P., *Un nouvel hymne à Isis, REG*, 1929, p. 57 sq.
Rusch A., *De Serapide et Iside in Graecia cultis*, Berlin, 1906.
Salač A., *Isis, Sarapis und die mit ihnen vereinten Götter nach dem Zeugnissen griechischer und lateinischer Inschriften* (en tchèque), Prague, 1915.
Sbordone F., *Iside Maga. Aegyptus*, 1946, p. 138 sq.
Tran Tam Tinh V., *Le culte d'Isis à Pompei*, Paris, 1964.
Tschudin P., *Isis in Rom*, Aarau, 1962.
Vandebeek G., *De Interpretatio Graeca van de Isisfiguur*, Louvain, 1946.
Vidman L., *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*, Berlin, 1970.

B) Sarapis

Amelung W., *Le Sarapis de Bryaxis, RA*, 1903, p. 176-204.
Bouché-Leclercq A., *La politique religieuse de Ptolémée Soter et le culte de Sérapis, RHR*, 1902, p. 1-30.
Charbonneaux J., *Bryaxis et le Sarapis d'Alexandrie, MMAI*, 1962, p. 15-26.
Engelmann H., *Die delische Sarapisaretalogie*, Meisenheim am Glan, 1964.
Fraser P. M., *Two Studies on the Cult of Sarapis in the Hellenistic world, Opusc. Athen.*, 1960, p. 1-54.
—, *Current Problems Concerning the Early History of the Cult of Sarapis, Opusc. Athen.*, 1967, p. 23-45.
Höfler A., *Des Sarapishymnus des Ailios Aristeides*, Stuttgart, 1935.
Jouguet P., *Les premiers Ptolémées et l'hellénisation de Sarapis, Hommages Bidez-Cumont*, 1949, p. 159-166.
Kiessling E., *La genèse du culte de Sarapis à Alexandrie, CE*, 1949, p. 317-323.
Lévy I., *Sarapis, RHR*, 1909 (60), p. 285-298.
—, —, 1910 (61), p. 162-196.
—, —, 1911 (63), p. 125-147.
—, —, 1913 (67), p. 308-317.

Picard Ch. - Lauer J. Ph., *Les statues ptolémaïques du Sarapieion de Memphis*, Paris, 1955.

Sethe K., *Sarapis und die sogenannte* κάτοχοι, Berlin, 1913.

Stambaugh J., *The Sarapis-Concept in the Hellenistic Age*, Princeton, 1967.

Weinreich O., *Neue Urkunden zur Sarapisreligion*, Tübingen, 1919.

Welles C. B., *The Discovery of Sarapis and the Foundation of Alexandria, Historia*, 1962, p. 172-298.

2) *Le culte d'Isis et de Sarapis aux époques hellénistique et romaine*

A) En Égypte

Bell H. I., *Popular religion in graeco-roman Egypt*, I, *The pagan period, JEA*, 1948, p. 82-97.

Bilabel F., *Die gräko-ägyptischen Feste, N. Heidelb. Jb.*, 1929, p. 1-51.

Cumont Fr., *L'Égypte des Astrologues*, Bruxelles, 1937.

Dunand F., *Les représentations de l'Agathodémon. A propos de quelques bas-reliefs du Musée d'Alexandrie, BIFAO*, 1969, p. 9-48.

Edgar C. C., *An Ionian dedication to Isis, JHS*, 1904, p. 337 sq.

Fraser P. M., *A temple of Hathor at Cusae, JEA*, 1956, p. 97-98.

—, *A Ptolemaic inscription in the Alexandria Museum, BSAA*, 1956, p. 49-55.

—, *Inscriptions from Graeco-roman Egypt, Berytus*, 1964, p. 71-93.

Lefebvre G., Ἱερὰ ἄσυλα *du Fayoum, ASAE*, 1920, p. 38-65.

Merkelbach R., *Alexander im Sarapeum, Arch. f. Pap.*, 1960, p. 108-109.

Nock A. D., *Later egyptian piety. Coptic Egypt*, Brooklyn, 1944.

—, *A vision of Mandulis Aion, HThR*, 1954, p. 53 sq.

Perdrizet P., *La tunique liturgique historiée de Saqqarah, Mon. Piot*, 1934, p. 97-128.

Robert L., *Note sur une inscription du Sérapeum, BSAA*, 1951, p. 130-131.

Schwartz J., *Herméraclès et le syncrétisme religieux en Égypte romaine, ASAE*, 1947, p. 223-247.

Snowden F. M., *Ethiopians and Isiac worship, Ant. class.*, 1956, p. 112 sq.

Tod M. N., *A bilingual dedication from Alexandria, JEA*, 1942, p. 52-56.

Visser C. E., *Götter und Kulte im ptolemäischen Alexandrien*, Amsterdam, 1938.

Wace A. J. B., *Alexandrian notes and Greek inscriptions from the Serapeum*, Bull. Fac. Arts Farouk Ier Univers., 1944.

Weber W., *Drei Untersuchungen zur ägyptisch-griechischen Religion*, Heidelberg, 1911.

—, *Aegyptisch-griechische Götter im Hellenismus*, Groningen, 1912.

Weinreich O., *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer*, Giessen, 1909.

Zielinski Th., *Les origines de la religion hellénistique, RHR*, 1923, p. 173-192.

B) Hors d'Égypte

Brady Th., *The reception of the Egyptian cults by the Greeks* (330-30 B.C.), The Univ. of Missouri Studies, 1935.

Bordenache G., *Contributi per una storia dei culti e dell'arte nella Tomi d'età romana, Stud. Clas.*, 1964, p. 155-178.

—, *Il deposito di sculture votive di Tomi. Aspetti cultuali e artistici, Eirene,* 1965, p. 67-69.

Bruneau Ph., *Eretria 1968. La mosaïque de l'Iseion d'Érétrie, AK,* 1969, p. 80-82.

—, *Isis Pélagia à Délos, BCH,* 1961, p. 435-446 (et *BCH,* 1963, p. 302 sq.).

Calvet M. - Roesch P., *Les Sarapieia de Tanagra, RA,* 1966, p. 297-332.

Christou A., Περὶ τὰ Σαραπίεια τῆς Τανάγρας, *Arch. Éphem.*, 1956, p. 32-72.

Collart P., *Le sanctuaire des dieux égyptiens à Philippes, BCH,* 1929, p. 70-100.

—, *Philippes, ville de Macédoine,* Paris, 1937.

Cormack J. M. R., *Inscriptions from Beroia, ABSA,* 1940-1945, p. 105-114.

Demargne P., *Les fouilles de Xanthos en Lycie* (campagne 1954), *CRAI,* 1955, p. 104-110.

Deubner L., Πλοιαφέσια, *MDAIA,* 1912, p. 180-182.

Dow S., *The Egyptian cults in Athen, HThR,* 1937, p. 183-232.

Drexler W., *Der Isis- und Sarapis-Cultus in Kleinasien, NZ,* 1889, p. 1-234.

Dunand F., *Sur une inscription isiaque de Mégalépolis, ZPE,* 1967, p. 219-224.

Dunant Chr. - Pouilloux J., *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos,* II, Paris, 1958.

Edson Ch., *Cults of Thessalonica, HThR,* 1948, p. 153-204.

Greipl N., *Über eine Ptolemäerinschrift, Philologus,* 1930, p. 159-174.

Harder R., *Karpokrates von Chalkis und die memphitische Isispropaganda,* Berlin, 1944.

Hawthorne J. G., *Cenchrae, port of Corinth, Archaeology,* 1956, p. 191-200.

Herrmann S., *Isis in Byblos, ZÄS,* 1957, p. 48-55.

Jacopi C., *Esplorazione archeologica di Camiro,* II, *Clara Rhodos,* 1932-33.

Joubin A., *Scène d'initiation aux mystères d'Isis sur un relief crétois, RT,* 1894, p. 162-166.

—, *Sarcophage crétois à représentations isiaques, RT,* 1896, p. 106-111.

Kalinka E., *Altes und Neues aus Thrakien, JÖAI,* 1926, p. 193.

Lafaye G., *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie hors de l'Égypte,* Paris, 1883.

Laumonier A., *Notes sur une inscription de Stratonicée, REA,* 1934, p. 85-87.

Leclant J. - de Meulenaere H., *Une statuette égyptienne à Délos, Kêmi,* 1957, p. 34 sq.

Lefébure E., *Osiris à Byblos, Sphinx,* 1902/3, p. 210-220.

Lemerle P., *Inscriptions latines et grecques de Philippes, BCH,* 1935, p. 126-164.

Lolling H. G., *Mittheilungen aus Thessalien, MDAIA,* 1882, p. 335 sq.

Magie D., *Egyptian Deities in Asia Minor in Inscriptions and on Coins, AJA,* 1953, p. 163-187.

Marcadé J., *A propos de statuettes hellénistiques en aragonite du Musée de Délos, BCH,* 1952, p. 96-135.

Mordtmann A., *Monuments relatifs au culte d'Isis à Cyzique, RA,* 2e Sér., 37, 1879, p. 258 sq.

Oliverio G., *Scoperta del santuario delle divinita' egizie in Gortina, ASAA,* 1914, p. 376.

Papadakis N., Ἀνασκαφὴ Ἰσείου ἐν Ἐρετρία, *Arch. Delt.*, 1915, p. 115-190.

Perdrizet P., *Voyage dans la Macédoine première, BCH,* 1894, p. 416-419.

—, *Reliefs grecs inédits du Musée Britannique, BCH,* 1899, p. 559-560.

Picard Ch., *Les dieux de la colonie de Philippes vers le 1er siècle de notre ère, d'après les ex-voto rupestres*, *RHR*, 1922, p. 182 sq.

—, *Le miracle de Sérapis-Isis à Délos (IIe siècle a.C.)*, *RA*, 6e Sér., 41, 1953, p. 93-95.

—, *Lampes d'Isis Pélagia et Euploia à Délos et ailleurs*, *RA*, 1962, II, p. 228-230.

Pippidi D. M., *Sur la diffusion des cultes égyptiens en Scythie mineure*, *Stud. Clas.* 1964, p. 103-118.

Pirenne J., *Notes d'archéologie sud-arabe*, *Syria*, 1960, p. 343-344.

Pollitt J. J., *The Egyptian gods in Attica*, *Hesperia*, 1965, p. 125-130.

Porro G., *Il pretorio di Gortina*, *Boll. d'Arte*, 1913, p. 358.

Pugliese-Caratelli G., *Tituli Camirenses*, *ASAA*, 1949-51, p. 141-319.

—, *Tituli Camirenses. Supplementum*; *Supplemento epigrafico rodio*, *ASAA*, 1952-54, p. 211-316.

Reinach A., *Inscriptions d'Itanos*, *REG*, 1911, p. 412 sq.

Robert L., *Trois inscriptions de l'Archipel*, *REG*, 1929, p. 20-38.

—, *Études sur les inscriptions et la topographie de la Grèce centrale*, *BCH*, 1935, p. 203-204.

—, *Études anatoliennes*, Paris, 1937.

—, *Études épigraphiques et philologiques*, Paris, 1938.

—, *Hellenica* I, 1940; II, 1946; VI, 1948; IX, 1950; X, 1955.

—, *Deux inscriptions d'Iasos*, *REG*, 1957, p. 368-371.

— et Robert J., *La Carie*, II, Paris, 1954.

Rolley Cl., *Les cultes égyptiens à Thasos: à propos de quelques documents nouveaux*, *BCH*, 1968, p. 187-219.

Roussel P., *Les cultes égyptiens à Délos du IIIe au Ier siècle av. J.C.*, Nancy, 1916.

—, *Décret des Péliganes de Laodicée sur mer*, *Syria*, 1942-43, p. 21-32.

Roux G., *Note sur les antiquités de Makra Komè*, *BCH*, 1954, p. 89-94.

Salač A., *Inscriptions de Kymè d'Éolide . . .*, *BCH*, 1927, p. 383 sq.

Seyrig H., *Quatre cultes de Thasos*, *BCH*, 1927, p. 219 sq.

Teodorescu D. M., *Monumente inedite din Tomi*, Bucarest, 1918.

Vollgraff W., *Fouilles et sondages sur le flanc oriental de la Larissa à Argos*, *BCH*, 1958, p. 556-566.

Welles C. B., *New Texts from the Chancery of Philip V and the Problem of the «diagramma»*, *AJA*, 1938, p. 245-260.

Wilhelm A., *Zu den Gedichte des Maiistas, IG XI 1299*, *Symb. Osl.*, 1934, p. 1-18.

3) *Clergé et rituel*

Alföldi A., *A Festival of Isis in Rome under the Christian Emperors of the IVe century*, Leipzig, 1937.

Bottigelli P., *Repertorio topographico dei templi e dei sacerdoti dell' Egitto ptolemaico*, *Aegyptus*, 1941, p. 3-54; 1942, p. 177-265.

Bräuninger F., Χαρμόσυνα, *Hermes*, 1928, p. 484-485.

Castiglione L., *Die Rolle des Kyathos im ägyptischen Kult*, *Acta antiqua*, 1960, p. 387-404.

—, *Tables votives à empreintes de pieds dans les temples d'Égypte*, *AOrient Hung*, 1967, p. 239-252.

Charbonneaux J., *Prêtres égyptiens, Mél. Piganiol,* 1966, p. 407-420.

Dölger F. J., *Köpfe von Isispriestern mit der Kreuznarbe, Antike und Christentum,* 1930, p. 291-296.

—, *Nilwasser und Taufwasser, Antike und Christentum,* 1936, p. 153 sq.

Fascher E., Προφήτης. *Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung,* Giessen, 1927.

Frenkian A. M., *Detinutii* (ἐγκάτοχοι) *în templul lui Sarapis din Memfis, Stud. Clas.,* 1967, p. 121-141.

Glotz G., *Les fêtes d'Adonis sous Ptolémée II, REG,* 1920, p. 169-222.

Haken R., *Bronze Votive Ears dedicated to Isis, Stud. A. Salač oblata,* 1955, p. 170-172.

Kees H., *Das Priestertum im ägyptischen Staat vom neuen Reich bis zur Spätzeit,* Leyde, 1953.

Krebs F., *Ägyptische Priester unter römischer Herrschaft, ZÄS,* 1893,p. 31-42.

Manganaro G., *Peregrinazioni epigrafiche, Arch. Class.,* 1964, p. 291-295.

Merkelbach R., *Fêtes isiaques à l'époque gréco-romaine, BFS,* 1962, p. 217-244.

—, *Isisfeste in griechisch-römischer Zeit. Daten und Riten,* Meisenheim am Glan, 1963.

Nilsson M. P., *Pagan Divine Service in Late Antiquity, HThR,* 1945, p. 63-69.

Otto W., *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten* I-II, Leipzig-Berlin, 1905-1908.

Robert L., *Notes et discussions, Rev. Phil.,* 1943, p. 184.

Roussel P., *Le titre de* ΛΕΣΩΝΙΣ *et les dieux crocodiles, REG,* 1916, p. 173-180.

Salem M. S., *The Lychnapsia Philocaliana and the birthday of Isis, JRS,* 1937, p. 165-167.

Sauneron S., *Les prêtres de l'ancienne Égypte,* Paris, 1957.

Schwartz J., *Sur une demande de prêtres de Socnopéonèse, ASAE,* 1944, p. 235-242.

Seyrig H., *Deux notes d'épigraphie relatives aux cultes alexandrins, Mél. I. Lévy,* 1953, p. 603-612.

Vidman L., *Navarchos im Isiskult, LF,* 1966, p. 270-277.

—, *Neocororum turba, Arch. f. Pap.,* 1969, p. 152-154.

Youtie H. C., *The «Kliné» of Sarapis, HThR,* 1948, p. 9-29.

4) *La foi isiaque — Les mystères*

Berreth J., *Studien zum Isisbuch in Apuleius' Metamorphosen,* Tübingen, 1931.

Chapouthier F., *De la bonne foi dans la dévotion antique, REG,* 1932, p. 391-396.

Collomp P., *Per omnia elementa, Rev. Phil.,* 1912, p. 196-201.

Cumont Fr., *Le mysticisme astral dans l'antiquité, Bull. acad. royale Belg.,* 1909, p. 256-286.

—, *Un fragment de rituel d'initiation aux mystères, HThR,* 1933, p. 152-154.

Dibelius M., *Die Isisweihe bei Apuleius und verwandte Initiations-Riten,* Heidelberg, 1917.

Eitrem S., *Die vier Elemente in der Mysterienweihe, Symb. Osl.,* 1926, p. 39-59.

Festugière A. J., *Foi ou formule dans le culte d'Isis? RBi,* 1932, p. 257-261.

—, *L'expérience religieuse du médecin Thessalos, RBi,* 1939, p. 45-77.
—, *Le symbole du Phénix et le mysticisme hermétique, MMAI,* 1941, p. 147-151.
—, *La création des âmes dans la Korè Kosmou, Mél. Dölger,* 1951, p. 102-116.
—, *Initiée par l'époux, MMAI,* 1963, p. 135-146.
von Gonzenbach V., *Untersuchungen zu den Knabenweihen im Isiskult der römischen Kaiserzeit,* Bonn, 1957.
Hopfner Th., *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber,* Leipzig, 1921.
de Jong K. H. E., *De Apuleio Isiacorum mysteriorum teste,* Leyde, 1900.
Kittel R., *Die hellenistischen Mysterienreligionen und das Alte Testament,* Stuttgart, 1924.
Knox W. L., *The divine Wisdom, JThS,* 1937, p. 230-237.
Loisy A., *Les mystères païens et le mystère chrétien,* Paris, 1930.
Parrot A., *Le «refrigerium» dans l'au-delà, RHR,* 1936 (113), p. 149-187; 1936 (114), p. 69-92, p. 158-196; 1937 (115), p. 53-89.
Pettazzoni R., *La confession des péchés en Syrie aux époques préchrétiennes, Mél. offerts à R. Dussaud,* I, 1939, p. 197-202.
Reitzenstein R., *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundlagen und Wirkungen,* Darmstadt, 1956 (reprod. de la 3e éd., 1927).
Turchi N., *Fontes historiae mysteriorum aevi hellenistici e graecis et latinis scriptoribus,* Rome, 1930.
Willoughby H. R., *Pagan regeneration. A Study of Mystery Initiations in the Graeco-Roman World,* Chicago, 1929.
Wittmann W., *Das Isisbuch des Apuleius,* Francfort, 1938.

ABRÉVIATIONS

Les sigles employés pour désigner les revues sont en général ceux de *l'Année Philologique*; il faut y ajouter les sigles suivants:

Opusc. Athen.: Opuscula Atheniensia — Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae. Lund.
PSBA: Proceedings of the Society of Biblical Archaeology. Londres.
RT: Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes. Paris.
Rev. Ég.: Revue Égyptologique. Paris.
ZÄS: Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde. Leipzig.

Les ouvrages les plus fréquemment cités sont désignés de la manière suivante:

T. G. Allen, *BD*: T. G. Allen, *The Egyptian Book of the Dead.*
M. Alliot, *Culte d'Horus*: M. Alliot, *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées*, I-II.
Fr. Bilabel, *Gräko-äg. Feste*: Fr. Bilabel, *Die gräko- ägyptische Feste.*
H. Bonnet, *RÄRG*: H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte.*
A. Bouché-Leclercq, *Lagides* I-IV: A. Bouché-Leclercq, *Histoire des Lagides*, I-IV.
Th. Brady, *Reception*: Th. Brady, *The reception of the Egyptian cults by the Greeks* (330-30 B.C.).
E. Breccia, *Iscr.*: E. Breccia, *Iscrizioni greche e latine.*
E. Breccia, *Mon.* I et II: E. Breccia, *Monuments de l'Égypte gréco-romaine.* I: *Le rovine e i monumenti di Canopo. Teadelfia e il tempio di Pneferôs.* II: *Terrecotte figurate greche e greco-egizie del Museo di Alessandria.*
CT: A. de Buck, *The Egyptian Coffin Texts.*
Fr. Cumont, *Relig. or.*: Fr. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain.*
A. Erman, *Religion*: A. Erman, *La religion des Égyptiens* (trad. H. Wild).
R. O. Faulkner, *Pyr. Texts*: R. O. Faulkner, *The ancient Egyptian Pyramids Texts*, I-II.
P. Graindor, *TC*: P. Graindor, *Terres cuites de l'Égypte gréco-romaine.*

H. Haas, *Bilderatlas*: *Bilderatlas zur Religionsgeschichte.*
Th. Hopfner, *Fontes*: Th. Hopfner, *Fontes historiae religionis aegyptiacae*, I-V.
Th. Hopfner, *Plutarch* I et II: Th. Hopfner, *Plutarch über Isis und Osiris*, I-II.
H. Junker, *Stundenwachen*: H. Junker, *Die Stundenwachen in den Osirismysterien.*

H. Junker, *Abaton*: *Das Götterdekret über das Abaton.*

H. Junker, *Pylon*: *Der Grosse Pylon des Tempels der Isis zu Philae.*

H. Junker - E. Winter, *Geburtshaus*: H. Junker - E. Winter, *Das Geburtshaus zu Philae.*

C. M. Kaufmann, *Äg. TK*: C. M. Kaufmann, *Aegyptische Terrakotten der griechisch-römischen und koptischen Epoche.*

C. M. Kaufmann, *Gr. Kor.*: *Graeco-aegyptische Koroplastik.*

H. Kees, *Götterglaube*: H. Kees, *Die Götterglaube im alten Aegypten.*

LD: R. Lepsius, *Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien.*

G. Lefebvre, *Romans et contes*: G. Lefebvre, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique.*

Fr. Lexa, *Magie*: *La magie dans l'Égypte antique de l'Ancien Empire jusqu'à l'époque copte.*

R. Merkelbach, *Isisfeste*: R. Merkelbach, *Isisfeste in griechisch-römischer Zeit. Daten und Riten.*

S. Morenz, *Rel. égypt.*: S. Morenz, *La religion égyptienne.*

D. Müller, *Ägypten*: D. Müller, *Ägypten und die griechischen Isisaretalogien.*

M. P. Nilsson, *Gesch. Griech. Rel. II*: M. P. Nilsson, *Geschichte der Griechische Religion,* II.

W. Otto, *Priester u. Tempel*: W. Otto, *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten,* I-II.

PBR: R. O. Faulkner, *The Bremner Rhind Papyrus* I-II.

P. Perdrizet, *TC Fouquet*: *Les terres cuites grecques d'Égypte de la collection Fouquet.*

G. Roeder, *Urk.*: G. Roeder, *Urkunden zur Religion des alten Aegypten.*

G. Roeder, *Äg. Rel.*: G. Roeder, *Die Ägyptische Religion in Texten und Bildern,* II.

P. Roussel, *Cultes ég.*: P. Roussel, *Les cultes égyptiens à Délos du IIIe au Ier siècle av. J.C.*

H. Schäfer, *Mysterien*: *Die Mysterien des Osiris in Abydos unter König Sesostris III.*

K. Sethe, *Urgesch.*: K. Sethe, *Urgeschichte und älteste Religion der Aegypter.*

K. Sethe, *Dram. Texte*: *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen.*

Von Sieglin I et II: *Expedition E. von Sieglin, Ausgrabungen in Alexandria,* I: *Die Nekropole vom Kom esch Schukâfa* (Th. Schreiber) — II: *Die griechisch-aegyptische Sammlung E. von Sieglin* (J. Vogt).

V. Tran Tam Tinh, *Culte d'Isis*: V. Tran Tam Tinh, *Le culte d'Isis à Pompei.*

Urk.: *Urkunden des ägyptischen Altertums* begründet von G. Steindorff.

W. Weber, *TK Berlin*: W. Weber, *Die aegyptisch-griechische Terrakotten.*

A. Wiedemann, *Her. 2 Buch*: A. Wiedemann, *Herodotes zweites Buch.*

E. Will, *Hist. polit.*: E. Will, *Histoire politique du monde hellénistique* (323-30 a.C.), I-II.

Apulée, *Met.*: Apulée, *Les Métamorphoses,* texte établi par D. S. Robertson et traduit par P. Vallette, Les Belles Lettres, Paris, 1956.

Plutarque, *De Is*: Plutarque, *De Iside et Osiride,* trad. de F. C. Babbitt, Loeb classical library, Londres. Cambridge, 1962.

Kymé/Ios/Andros: hymnes à Isis de Kymé, Ios et Andros, texte donné par W. Peek, *Hymnus in Isim Andrius,* Berlin, 1929, et *Der Isishymnus von Andros und verwandte Texte.*

Madīnet Mādī I-IV: hymnes à Isis de Madīnet Mādī, texte donné par A. Vogliano, *Primo Rapporto degli scavi di Madinet Madi.*
Vidman, *Sylloge*: L. Vidman, *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae.*
BMC: *Catalogue of the Greek coins in the British Museum.*
F. Imhoof-Blümer, *Kl. Münz.*: *Kleinasiatische Münzen* I-II.
F. Imhoof-Blümer, *Gr. Münz.*: *Griechische Münzen.*
F. Imhoof-Blümer, P. Gardner, *Num. Com. on Paus.*: F. Imhoof-Blumer - P. Gardner, *A Numismatic Commentary on Pausanias.*
Samml. Aulock: *Sylloge nummorum graecorum* (Sammlung Aulock).
Syll. Copenhague: *Sylloge nummorum graecorum* (Danish National Museum).

INTRODUCTION

Pour qui tente d'étudier un culte étranger au monde grec, la première démarche consiste nécessairement à envisager ce culte dans son milieu d'origine; or c'est là, en ce qui concerne Isis, que réside la principale difficulté. En effet, l'abondance des textes et des représentations concernant l'Isis égyptienne est telle, leur complexité si grande, que les égyptologues, jusqu'à nos jours, ne se sont guère attaqués à l'ensemble du problème[1]; d'autre part, du fait qu'une grande quantité de documents proviennent des temples ptolémaïques ou romains d'Égypte — Philae, en premier lieu, mais aussi Dendéra, Edfou, Assouan — c'est sur le mythe isiaque tel qu'on le concevait à basse époque que nous sommes le mieux renseignés; or cette documentation considérable n'est encore qu'incomplètement publiée, et donc difficilement accessible — à plus forte raison pour un helléniste, quelque peu dépaysé dans le monde étrange des textes égyptiens.

Si difficile que soit l'entreprise et si criticables qu'en puissent paraître les résultats — peut-être était-ce une gageure que de vouloir introduire un ordre dans une matière aussi mouvante —, il nous a semblé nécessaire, avant d'aborder l'étude du culte grec d'Isis, de poser les problèmes que soulève l'Isis égyptienne, en donnant un aperçu de la richesse et de la complexité de ses aspects et de ses fonctions; privée de ce contexte, la présentation de l'Isis grecque, de sa légende et de son culte, demeurerait presque totalement incompréhensible.[2]

Isis est une déesse du Delta, et cela explique, dans une certaine mesure, la relative rareté des témoignages anciens de son culte, les temples du Delta ayant presque tous disparu; mais, si l'on veut déterminer une origine plus précise, on rencontre plusieurs villes susceptibles de lui avoir donné naissance: Bousiris, la ville d'Osiris — en effet, Isis est très tôt liée au cycle des dieux de Bousiris —; Bouto, dont elle est, selon un texte des Pyramides, la «maîtresse»,[1] bien qu'il soit difficile de savoir si ce texte l'identifie à la déesse-serpent de Bouto ou s'il fait de cette ville une de ses possessions anciennes; enfin et plus probablement l'Iseion — aujourdhui Behbet el-Hagar, où l'on voit encore les restes d'un sanctuaire d'Isis érigé par Nectanébo II —, qui a reçu son nom grec, de même que son nom copte Na-esi, «(demeures ?) d'Isis», d'après le nom de la déesse.[2] Il s'agit d'un sanctuaire situé près du lac *Nṯr.w*, «le divin», et qui devait appartenir au 12e nome de Basse Égypte, celui de «la vache et son veau», dont la capitale était Sébennytos; à quelques kilomètres au Sud se trouve Bousiris. Iseion, Sébennytos, Bousiris: on est bien dans le cadre de la légende osirienne, ces marais du Delta où la déesse trouvera refuge avec son enfant.[3] Que l'Iseion soit un très ancien lieu de culte d'Isis, peut-être le plus ancien, en tout cas celui qui sert à la situer, c'est ce que fait apparaître le surnom donné à la ville de Coptos, lorsque le culte d'Isis s'y est installé: en effet, Coptos est alors appelé «*Nṯr.w* de Haute Égypte», d'après le *Nṯr.w* du Delta[4]; la même localisation est indiquée par un texte du temple de Thoutmosis III à Medinet Habou, qui se trouve également dans le temple d'Aménophis III à Louqsor: parmi les divinités de Basse Égypte, les «dieux des fourrés de papyrus», il mentionne «Neith de Saïs» et «Isis de l'Iseion»;[5] l'Iseion apparaît donc comme le lieu spécifique d'Isis au même titre que Saïs pour Neith.

---

[1] Cf. cependant l'ouvrage récent, que je n'ai pu suffisamment consulter, de M. Münster, *Untersuchungen zur Göttin Isis vom Alten Reich bis zum Ende des Neuen Reiches* (Münchner Ägyptologische Studien, 11), Berlin, 1968.

[2] Au moment où nous déposions notre thèse a paru l'étude de L. Vidman, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern* (Berlin, 1970), qui fait suite à sa précieuse *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae* (Berlin, 1969) et en présente en quelque sorte la synthèse; encore qu'il se fonde essentiellement sur la documentation épigraphique, L. Vidman aboutit à des conclusions qui, sur bien des points, paraissent voisines des nôtres.

---

[1] Cf. *Pyr.* 309/13, cité par A. Erman, *Religion*, p. 72-73 et n. 1, p. 73; R. O. Faulkner, *Pyr. Texts*, p. 68. Sur le lieu d'origine d'Isis, cf. également H. Bonnet, *RÄRG.*

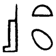
[2] K. Sethe, *Urgesch.*, § 103; latin *Isidis oppidum.*

[3] Peut-être est-ce à cette origine que fait allusion Plutarque, lorsqu'il écrit (*De Is.*, 12) qu'Isis est née ἐν πανύγροις; on invoque d'ordinaire, pour expliquer cette expression, les rapports de la déesse avec la végétation, le Nil, la mer, tout ce qui est humide; mais pourquoi ne pas y voir plus simplement un détail d'ordre géographique: les marais du Delta dont effectivement Isis serait originaire?

[4] K. Sethe, *Urgesch.*, § 142. De même, Esna, où s'est installé le culte de Neith, est appelé «Saïs de Haute Égypte», d'après le nom du principal lieu de culte de Neith.

[5] K. Sethe, *Urgesch.*, § 186.

Il est vrai que des textes tardifs lui attribuent comme lieu de naissance Dendéra: «Isis a été enfantée dans It-di. C'est cette place qui se trouve du côté Nord-Ouest dans la place même d'Hathor; sa façade est tournée vers l'Orient».[1] En fait, il s'agit d'un état tardif de la légende, et peut-être d'un parti-pris de localisation en Haute Égypte de divinités originaires du Nord: Osiris est également censé avoir vu le jour à Karnak, où l'a mis au monde sa mère Opet.[2]

Avec le nom d'Isis, nous sommes en présence d'autres problèmes. Sa forme égyptienne  peut se transcrire Iset ou Set, ⲏⲥⲉ en copte[3], et signifierait le «siège», le «trône»; mais entre ce symbole et le rôle joué par Isis dans le mythe osirien, le rapport paraît sinon impossible, du moins peu clair. On a voulu[4] voir en elle une déesse du ciel dont le nom signifierait la «demeure du soleil», ce qui expliquerait la nature solaire de son fils; «que son fils porte précisément le nom du dieu du soleil se comprend aisément puisque, à l'origine, Isis avait été une déesse du ciel mettant au monde chaque jour le dieu du soleil».[5] Certains textes remontant au Nouvel Empire semblent bien en effet supposer un aspect céleste d'Isis; une inscription à la louange de Séthi Ier l'appelle «Isis, la Grande, Mère du Dieu (Horus), Maîtresse du ciel»[6]; un texte du Livre des

---

[1] F. Daumas, *Les mammisis des temples égyptiens*, p. 30-31 (crypte des Archives de Dendéra); l'orientation indiquée est l'orientation hiéroglyphique et non l'orientation réelle: le temple de la naissance d'Isis, à Dendéra, est situé en fait au Sud-Ouest du temple d'Hathor. Cf. aussi un texte de la façade Sud: «En ce beau jour de la nuit de l'enfant dans son berceau, c'est la panégyrie de la largeur de la terre où Isis fut mise au monde à Dendara par Apit (= Opet), la vénérable...» (F. Daumas, *op. cit.*, p. 32-33).

[2] F. Daumas, *op. cit.*, p. 37-41.

[3] K. Sethe, *Urgesch.*, § 102, émet l'hypothèse que la forme la plus ancienne du nom d'Isis aurait été tirée du nom d'Osiris: *ws.t* > *js.t* > *is.t*; la forme *s.t* s'explique par la chute de la première consonne, selon un processus attesté ailleurs.

[4] A. Erman, *Religion*, p. 53; E. Meyer, *Geschichte des Altertums*, I, 2^2, § 187. Cf. aussi W. Weber, *Ägyptisch-griechische Götter im Hellenismus*, p. 19: pour lui, Isis est à date ancienne «la mère du jeune dieu soleil, une déesse céleste».

[5] A. Erman, *op. cit.*, p. 53.

[6] Inscription de Nauri (Nubie). Cf. G. Roeder, *Äg. Rel.*, II, p. 306.

Morts[1] qui montre les «Esprits de l'Occident» accueillant le soleil fait allusion à sa «mère Isis» qui l'embrasse, reconnaissant en lui son fils; d'autres passages du Livre des Morts la représentent «préparant le chemin pour Rē», tandis que «l'horizon oriental du ciel tremble à sa voix»[2] ou bien, aidée de Nephthys, faisant apparaître le Soleil dans sa barque, en l'entourant de ses bras dans un geste de protection.[3] A basse époque, on rencontre de nombreux témoignages de l'association d'Isis avec Rē et de son rôle de déesse céleste; elle est qualifiée dans le P. Bremner Rhind[4] de «maîtresse de l'horizon, qui apparaît comme l'oeil d'Horus, ... comme la pupille de l'oeil d'Atoum, lorsque Rē s'éleva, à l'origine des temps»; selon les textes des temples ptolémaïques, elle accompagne la course du soleil: «Rē veut que tu sois dans la barque solaire», dit un hymne d'Assouan[5] qui s'adresse à elle en des termes fort clairs: «Salut à toi, grande Isis, auprès de Rē! Louange te soit donnée dans la barque du soir, jubilation dans la barque du matin!»; de même, une inscription du temple de Dakkeh l'appelle «la directive qui est donnée dans la barque du soir, l'instruction qui est donnée dans la barque du matin».[6] Mais il s'agit de témoignages dans l'ensemble tardifs; on doit en fait constater qu'aucun texte ancien n'apporte la preuve d'une origine céleste d'Isis.

Cependant, si cette hypothèse ne peut être retenue, il reste une interprétation qui paraît bien être la seule possible: le «siège» d'Isis serait le trône royal; Isis ne serait à l'origine que la personnification de ce trône en tant qu'objet cultuel.[7] A l'appui de cette hypothèse vient un texte des Pyramides[1] qualifiant le trône royal d'une expression qui, comme l'a fait remarquer Sethe, conviendrait bien à la déesse: «Celui qui a fait naître les dieux, qui a fait naître Horus et enfanté Thoth». Une telle personnification n'aurait rien d'étonnant; c'est un processus courant dans la religion égyptienne que de personnaliser des objets comme les couronnes royales ou des abstractions comme la vérité, la vie, la santé; d'ailleurs les grands dieux cosmiques eux-mêmes, Geb, Nout, Rē, Shou, ne sont autres que des éléments de la nature personnalisés et divinisés — la terre, le ciel, le soleil, l'air; Isis peut donc être considérée, en tant qu'objet cultuel divinisé, comme l'égale de ces très anciens dieux,[2] et l'on peut penser que primitivement Osiris s'unissait à Isis-trône, symbole de royauté, «comme le doge de Venise épousait la mer».[3] Il est à remarquer cependant que, dès les origines, Isis apparaît sous forme humaine; elle ne conserve son emblème que comme coiffure, de même que Nefertoum porte sur la tête son bouton de lotus ou Selqet le scorpion dont elle est originellement l'incarnation.[4] On ne sait si, à date ancienne, d'autres emblèmes étaient liés à la personnalité d'Isis; peut-être l'insigne porté comme étendard dans les processions royales avait-il un rapport avec le culte du trône — il peut figurer en effet, mais ce n'est qu'une hypothèse, un coussin —; le fait paraît improbable et, dans tous les cas, indémontrable, bien que les «serviteurs du trône» (c'est à dire d'Isis) le portent habituellement.[5]

---

[1] Ch. 15, B, III; G. Roeder, *Urk.*, p. 235; cf. aussi E. A. W. Budge, *The Book of the Dead*, p. 85-86.

[2] T. G. Allen, *BD*, ch. 133, R S1; il est vrai que, dans ce même passage, des textes plus anciens du Livre des Morts ont Nout à la place d'Isis (cf. P. Barguet, *Livre des Morts*, p. 175).

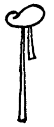
[3] Hymne au soleil du Livre des Morts de Nakht, *P. Brit. Mus.* 10471, p. 21, 1-35. G. Roeder, *Urk.*, p. 3.

[4] *P. Brit. Mus.* 10188, E 17, 3-11 (312/11 a.C.). Cf. R. O. Faulkner, *Bibliotheca Aegyptiaca*, 1933, et *JEA*, 1936, p. 121-140. Trad. G. Roeder, *Äg. Rel.*, II, p. 183-214.

[5] *Cat. Mon.*, I, 52 (Assouan). Cf. D. Müller, *Ägypten*, p. 73.

[6] *Dakkeh*, 108, 3. D. Müller, *op. cit.*, p. 73.

[7] K. Sethe, *Urgesch.*, § 102; H. Kees, *Götterglaube*, p. 101; H. Bonnet, *RÄRG*, art. Isis.



Quelle que soit la personnalité d'Isis à date ancienne, rien ne permet d'établir pour quelles raisons elle a été mise en rapports avec le cycle des divinités de Bousiris et introduite dans la légende osirienne, et l'on est forcé de convenir avec H. Kees que «wenn der Name der Osirisgemahlin Isis wirklich den «Thronsitz», also ein Kultmal, bezeichnete, so passte das für die menschliche Rolle der Isis in der Osirissage schlecht».[1] Peut-être faut-il invoquer, pour expliquer ce rapprochement, de simples raisons d'ordre géographique; *Nṯr.w*, qui semble bien être le plus ancien lieu de culte d'Isis, se trouve en effet à proximité de *Ḏd.w* (Bousiris), qui doit être le lieu d'origine d'Osiris[2]; ce serait donc le voisinage des sanctuaires qui aurait amené l'union d'Isis et d'Osiris. Le même motif expliquerait aussi la parenté établie entre Isis et Horus, le lieu de naissance de celui-ci étant *ꜣḫ.bjtj* (écrit ensuite *ḫb*, d'où le grec Χέμμις), «le fourré de papyrus du roi de Basse Égypte», également dans le voisinage de *Nṯr.w*.[3] Toujours est-il que nous trouvons Isis, en tant qu'épouse d'Osiris, incorporée dans le système d'Héliopolis, où elle est une des figures de la grande Ennéade; en effet, aux cinq divinités cosmiques primordiales d'Héliopolis, furent adjointes quatre autres divinités appartenant au cycle osirien qui reçurent, à défaut de la nature cosmique des premières, une partie de leur pouvoir démiurgique; un texte du *Livre d'abattre Apophis*[4] raconte la naissance des dieux de l'Ennéade: «Shou et Tefnout mirent au monde Geb et Nout; Geb et Nout, de leurs corps, mirent au monde Osiris, Hormekhenti-irty, Seth, Isis et Nephthys, l'un après l'autre, et ceux-ci mirent au monde une multitude (de choses) en ce monde».[1] Il est difficile de déterminer à quelle date furent établis les liens entre Isis et le cycle osirien d'une part, et l'Ennéade d'Héliopolis d'autre part; cependant, les textes des Pyramides présentent déjà Isis comme «enfant de Nout», de même qu'Osiris, Haroeris, Seth et Nepthhys[2]; on la retrouve dans l'Ennéade d'Abydos à l'époque de Séthi Ier, aux côtés d'Osiris et de Thoth, avec qui elle forme une triade, et à l'époque de Ramsès IV, où l'Ennéade ne comprend pas moins de onze divinités aux côtés d'Osiris;[3] dans le P. Bremner Rhind,[4] la déesse dit d'elle-même: «Je suis la fille de Geb». Les textes tardifs à leur tour s'étendent longuement sur cette parenté; des inscriptions de Philae l'appellent «la noble fille de son père Geb, la fille aînée de sa mère Nout»[5] ou «la fille aînée (sortie) du ventre de sa mère Nout».[6] Quant aux rapports de la déesse avec Osiris, ils sont fréquemment mentionnés: «Je suis Isis, la soeur d'Osiris» dit un texte des Sarcophages[7]; selon le Livre des Morts, le défunt doit proclamer: «Je suis le dieu de la Flamme, frère de la déesse de la Flamme, je suis Osiris, frère d'Isis».[8] Le caractère royal du couple est mis en relief par une inscription d'Edfou où Isis est appelée «épouse royale d'Ounnefer le juste»[9] et surtout par une inscription de Dendour, d'époque romaine, où elle reçoit le titre de «soeur et première épouse royale du roi Osiris»[10]; les titres de «grande Isis, mère d'Horus» ou de «mère divine d'Horus» lui sont aussi fréquemment attribués[11]. Mais c'est dans un texte de Philae que l'on trouve la présentation la plus claire et la plus complète de la généalogie d'Isis, «la reine, la vénérable, la puissante, issue de Geb, la souveraine, née de Nout, l'excellente pour son frère (Osiris), la mère divine d'Horus, le taureau puissant».[1]

---

[1] *Pyr.* 1153 b, cité par K. Sethe, *Urgesch.*, § 102 (cf. cependant la traduction différente de R. O. Faulkner, *Pyr. Texts*, p. 187). Sur ce texte, et sur Isis en tant que personnification du trône, cf. J. Bergman, *Ich bin Isis*, p. 123-132.

[2] Cf. K. Sethe, *op. cit.*: «durfte Isis, wenn sie wirklich, wie es scheint, den «Königsthron» personifizierte, eine der ältesten sein».

[3] K. Sethe, *op. cit.*

[4] Cf. H. Kees, *Götterglaube*, p. 145, sur le processus de transformation des divinités animales et des divinités «fétiches». Selon lui, le processus a dû commencer en Égypte à l'époque préhistorique; mais dans bien des cas l'objet ou l'élément en quoi s'incarnait une divinité est conservé comme «attribut» par celle-ci lorsqu'elle a reçu forme humaine.

[5] Cf. H. Kees, *Götterglaube*, p. 101-102. Fr. W. von Bissing-H. Kees, *Rē-Heiligtum*, III, p. 25-56.

---

[1] H. Kees, *Götterglaube*, p. 173. Cf. également J. Vandier, *Religion égyptienne*, p. 60-61, pour qui Isis, «qui par nature n'avait rien de commun avec les dieux locaux d'origine symbolique», a dû être confondue avec une divinité locale du Delta.

[2] Cf. inscriptions tombales de l'Ancien Empire où il est appelé «Osiris seigneur de *Ḏd.w*». K. Sethe, *Urgesch.*, § 94; Osiris serait un ancien roi du Delta oriental.

[3] K. Sethe, *Urgesch.*, § 169. Sur l'influence des données géographiques, cf. G. Maspero: «La géographie explique bien des faits que l'étude théorique des concepts religieux est impuissante à expliquer dans l'histoire des systèmes théologiques» (*Études de Mythologie*, II, p. 355). Cependant pour H. Kees, *Götterglaube*, p. 151, si ces données jouent sans aucun doute pour le rapprochement d'Isis avec Osiris, elles ne peuvent intervenir dans le choix du nom d'Horus pour le fils d'Osiris.

[4] Il s'agit d'un texte magique du *P. Bremner Rhind* destiné à protéger le Soleil contre le serpent Apophis. Sous sa forme actuelle, le texte est du IVe siècle a. C.; mais il a dû être composé bien plus tôt. Cf. S. Sauneron, *La naissance du monde*, dans *Sources Orientales*, I, p. 48-51.

---

[1] Nephthys, dont le nom signifie la «maîtresse de maison», l'«épouse», a dû être introduite arbitrairement dans l'Ennéade pour servir de parèdre à Seth; quant à Osiris et à Seth, ils représenteraient respectivement, selon K. Sethe, *Urgesch.*, § 118, les royaumes de Basse et de Haute Égypte. L'introduction d'Horus dans l'Ennéade serait secondaire.

[2] *Pyr.* 1961. Cf. H. Kees, *Götterglaube*, p. 259.

[3] Sur l'Ennéade du temple de Séthi Ier, cf. H. Kees, *Götterglaube*, p. 150-51.

[4] E XIII, 2. Trad. G. Roeder, *Äg. Rel.*, II, p. 207.

[5] *Philae*, 316/22; cité par D. Müller, *Ägypten*, p. 28.

[6] *Philae*, 1086. D. Müller, *ib.*

[7] *Coffin Texts*, II, 211 b. D. Müller, *ib.*, p. 29.

[8] *Livre des Morts*, ch. 69 (Nouvel Empire); cf. G. Roeder, *Urk.*, p. 261; P. Barguet, *Livre des Morts*, p. 108.

[9] *Edfou*, I, 167. D. Müller, *op. cit.*, p. 29.

[10] *Dendour*, 20 (pylone d'Auguste); D. Müller, *ib.*

[11] *Edfou*, I, 204, 403, 1; II, 63. D. Müller, *ib.*, p. 30.

Cependant, même après son incorporation dans l'Ennéade, il ne semble pas qu'Isis ait joué, à date ancienne, en Égypte, un rôle prépondérant. Son union avec Osiris a bien fait d'elle une déesse des morts, aussi la voit-on représentée aux parois des tombes thébaines, étendant ses bras ailés en un geste de protection; les textes des Pyramides la montrent déjà exerçant ce rôle protecteur non seulement auprès d'Osiris, mais auprès du roi mort, en compagnie de Nephthys, qui lui est toujours associée, et aussi de Neith et de Selqet: «Le roi NN est sorti de Pe ... pour apparaître comme roi et être élevé comme Oupouaout, après avoir pris la couronne blanche et la couronne verte. Isis est sa mère, Nephthys est sa nourrice. Seshat est celle d'Horus, c'est elle qui l'a nourri. Neith est derrière lui et Selqet devant lui»[2]; ou bien on exhorte Osiris et Isis à «se hâter», parce que l'«esprit lumineux» du défunt arrive dans le ciel,[3] et ,lorsqu'il est accueilli parmi les dieux, «Isis lui parle et Nephthys le salue».[4] Plus tard, ce n'est plus seulement sur le roi, mais sur tout défunt qu'Isis étend sa protection: les textes des Sarcophages du Moyen Empire la représentent prenant soin du mort pour en faire un «dieu vivant»[5] ou recevant des offrandes de myrrhe, d'encens et de pain, en retour de quoi elle accordera au mort des «choses précieuses»[6]; enfin, selon les mêmes textes, l'une des ambitions du mort est de «se transformer en Isis».[7] Au Nouvel Empire encore, Isis continue à apparaître comme une divinité protectrice des défunts: la stèle d'Horus et de Seth, architectes du temple d'Amon de Karnak,[1] présente une formule d'offrande royale selon laquelle la déesse, «mère divine», offre une couronne «pour le ka de Seth, bienheureux auprès d'Isis».

---

[1] *Philae*, Pylone, 262, 4-6. D. Müller, *ib.*, p. 30-31.

[2] *Pyr.* 1373/75; cf. H. Kees, *Götterglaube*, p. 210-12. R. O. Faulkner, *Pyr. Texts*, p. 215.

[3] *Pyr.* 155; cf. G. Roeder, *Urk.*, p. 190. R. O. Faulkner, *Pyr. Texts*, p. 44.

[4] *Pyr.* 755; cf. G. Roeder, *Urk.*, p. 194, R. O. Faulkner, *Pyr. Texts*, p. 139.

[5] *Textes des Sarcophages*, 43; les dieux ravitaillent (?) le corps du mort. G. Roeder, *Urk.*, p. 209.

[6] *Textes des Sarcophages*, 46. G. Roeder, *ib.*

[7] *Textes des Sarcophages* de Sakkarah (Moyen Empire), ch. 25. G. Roeder, *Urk.*, p. 214. D'autres chapitres concernent la «transformation en hirondelle» (ch. 20), la «transformation en un faucon divin» (ch. 28), la «transformation en Osiris» (ch. 43).

Il semble d'ailleurs que, dans son rôle funéraire, Isis ne soit pas seulement protectrice, mais juge; en effet, elle fait partie des «Conseils»[2] qu'énumère le Livre des Morts et devant lesquels, semble-t-il, le défunt doit successivement passer: elle est présente dans «le Grand Conseil de Mendès», la nuit de l'érection du pilier *Ḏd* à Mendès,[3] dans «le Grand Conseil de Pe et Dep», la nuit où est élevé le sanctuaire d'Horus et confirmé son héritage, dans «le Grand Conseil qui se tient sur le Rivage du Pêcheur»,[4] la nuit où la déesse veille et pleure sur son frère Osiris, dans «le Grand Conseil qui est à Abydos», la nuit «où l'on dénombre les morts, où l'on met à part les bienheureux, où il y a des danses, au dénombrement des morts»,[5] dans «le Grand Conseil de Naref» (c'est à dire Ehnas), la nuit où les corps (?) sont cachés, enfin dans le «Conseil de Rosetaou», la nuit où Anubis pose ses mains sur les offrandes et où Horus est vengé de ses ennemis.[6] Mais bien d'autres divinités — en particulier Anubis, Nephthys, Horus et ses quatre «fils» — participent à ces «Conseils», et rien ne permet de dire qu'Isis y ait joué un rôle particulier.

Au contraire, son aspect de «mère divine» paraît bien celui qui la caractérise essentiellement à date ancienne; il est vrai que la fonction maternelle est dévolue à beaucoup de déesses, mais c'est une des raisons qui permettront à Isis, au cours des siècles, de s'affirmer à leurs dépens en assimilant leur personnalité et leurs attributions.

---

[1] *Brit. Mus.*, n° 826 (époque d'Aménophis III), G. Roeder, *Urk.*, p. 12. La stèle doit être de provenance thébaine.

[2] On pourrait traduire également par «tribunal» ou «cour»; chez Roeder: «Gericht».

[3] T. G. Allen, *BD*, 18, R S2. Dans un texte du Nouvel Empire, on a Bousiris à la place de Mendès, cf. G. Roeder, *Urk.*, p. 249; P. Barguet, *Livre des Morts*, p. 65.

[4] T. G. Allen, *ib.*, S5. Traduction Roeder, *Urk.*, p. 250: «auf den Ufern von Rechti*(rẖ.tj)*»; cf. P. Barguet, *Livre des Morts*, p. 66.

[5] T. G. Allen, *ib.*, S6; P. Barguet, *Livre des Morts*, p. 66.

[6] T. G. Allen, *ib.*, S9-10; P. Barguet, *Livre des Morts*, p. 66. La plupart des lieux énumérés — Bousiris, Bouto, Abydos, Rosetaou — sont évidemment en rapports étroits avec la légende osirienne.

Qui plus est, certains éléments des mythes qui la concernent nous autorisent à croire qu'à l'origine la déesse exerçait cette fonction de façon autonome, si l'on peut dire: il est certain qu'après la conception d'Horus le dieu père ne joue plus aucun rôle; seule Isis met au monde son fils, seule elle le soustrait aux poursuites de Seth et l'élève dans les marais; il semble même, selon une tradition que rapporte la stèle d'Amon-Mosé,[1] que dans la conception d'Horus ce soit elle qui ait joué le rôle actif, essentiel; le *Rituel osirien pour les fêtes de Choiak*[2] lui fait dire, s'adressant à Osiris: «Je me suis comportée comme un homme, bien que je sois une femme, pour faire vivre ton nom sur la terre» — et il semble bien que ce texte n'ait pas seulement un sens figuré. Faut-il voir dans ce détail de la légende la trace d'un mythe originel, suivant lequel la déesse, grâce à ses seules forces, mettait au monde l'enfant divin et peut-on parler à son propos d'une «immanenter Doppelgeschlechtigkeit», selon l'expression d'H. Kees?[3] On doit en tout cas remarquer qu'Isis apparaît comme mère divine dans des cycles de légendes où Osiris n'a aucune place: ainsi passe-t-elle pour avoir mis au monde Shou et Tefnout à Chemmis[4]; elle apparaît également comme la mère des «enfants d'Horus».[5] Le rôle d'Osiris comme dieu-père, époux d'Isis, semble donc limité au cycle des dieux de Bousiris.

C'est dans ce cycle qu'à une date vraisemblablement assez ancienne Horus fut introduit; un antique lieu de culte près de Bouto, dans les marais, du nom de *3ḫ.bjtj*, l'île de Chemmis dont parle Hérodote, — peut-être à l'endroit où un dieu local sous forme de héron avait son nid[6] — était considéré comme son lieu de naissance. Ses liens avec Isis apparaissent au Moyen Empire dans les textes des sarcophages, où les principaux éléments du mythe osirien semblent déjà établis; le *Livre de la transformation en faucon* fait dire à Isis: «Mon fils Horus, pose toi dans le pays de ton père Osiris en ton nom de Faucon qui se tient sur les murs de la maison du dieu au nom secret»; et Horus répond: «Je suis Horus, le faucon ... Je suis Horus, né d'Isis, dont la protection s'est déjà exercée sur moi dans l'oeuf» ...[1]; dans une formule «pour conduire le ka d'un homme dans l'au-delà», le mort devra dire: «J'apparais comme Horus, je suis élevé comme Seth; Isis me nourrit et Nephthys veille sur moi».[2] Ainsi l'Horus d'Edfou et l'Horus de Nechen, que leur origine semblerait exclure du cycle «nordiste» d'Osiris, sont appelés à la même époque — du moins en ce qui concerne le premier — «fils d'Isis».[3]

---

[1] Cf. A. Moret, *La légende d'Osiris à l'époque thébaine*, *BIFAO*, 1931, p. 725-50; G. Nagel, *Les mystères d'Osiris dans l'ancienne Égypte*, *Eranos Jahrbuch*, 1944, p. 149-150; G. Roeder, *Urk.*, p. 22-26.

[2] *P. Louvre* 3079. Th. Hopfner, *Plutarch*, I, p. 59-60; H. Kees, *Ägypten*, p. 29-30.

[3] H. Kees, *Götterglaube*, p. 163; cf. aussi p. 256: «Auf Grund ihrer Zauberkraft brauchte Isis keinen Mann, um das Götterkind im geheimen Versteck der Deltamarsch zur Welt zu bringen». L'épithète Harsiesis décernée à Horus indiquerait également l'importance de l'ascendant maternel.

[4] Cf. *P. Ebers*, 95, 8; mais il doit s'agir d'une légende tardive.

[5] *Livre des Morts*, 112: «Imset, Hapi, Douamoutef et Qebehsenouf, dont le père est Horus et la mère Isis» (Nouvel Empire). G. Roeder, *Urk.*, p. 271. P. Barguet, *Livre des morts*, p. 149.

[6] Ce dieu héron apparaît souvent, déjà sous l'Ancien Empire, comme

Cependant, avant que la formation de l'Ennéade d'Héliopolis n'ait fait d'Isis la mère d'Horus, une autre déesse, dont le nom même indique ses fonctions, jouait ce rôle auprès de lui: Hathor, la «maison d'Horus». A l'origine déesse-vache, Hathor conserve de sa forme animale soit la tête, soit, le plus souvent, les cornes seules, entre lesquelles est posé le disque solaire — coiffure qu'elle transmettra à Isis et à bien d'autres déesses qui, primitivement, n'avaient rien à faire avec la vache.[4] Isis emprunte donc la fonction principale d' Hathor; mais peut-être leur assimilation n'est-elle pas tout à fait arbitraire: le 12e nome de Basse Égypte, dont Isis serait originaire, s'appelle «la vache et son veau», et sa capitale, Sében-

---

«Horus de Pe»; cf. H. Kees, *Götterglaube*, p. 50 et fig. 6. Le rapprochement de Chemmis et de Bouto a été fortement mis en doute; cf. A. H. Gardiner, *JEA*, 1944, p. 57-58. Cependant, de nombreux témoignages attestent l'association de Chemmis et de Bouto: on la trouve déjà mentionnée dans les textes des Pyramides et sur des sarcophages du Moyen Empire (A. H. Gardiner, *art. cit.*, p. 54-55), sans parler d'un grand nombre de textes plus tardifs: à Edfou, Horus apparaît comme «celui que sa mère a porté à Chemmis, qui est né dans Pe» (Edfou, III, 135, Gardiner, *art. cit.*, p. 56.)

[1] *Textes des Sarcophages*, 16-17, G. Roeder, *Urk.*, p. 205.

[2] *Textes des Sarcophages*, 13, G. Roeder, *Urk.*, p. 203.

[3] Sur l'Horus d'Edfou, fils d'Isis, cf. stèle du Moyen Empire, *ASAE*, 1922, p. 175; Horus de Nechen qualifié de «vengeur de son père, héritier de Geb, fils d'Isis, hôte à Nechen» dans un texte de la 18e dynastie, cf. *Urk.*, IV, 134, H. Kees, *Götterglaube*, p. 425.

[4] Cf. K. Sethe, *Urgesch.*, § 52; H. Kees, *Götterglaube*, p. 75-76.

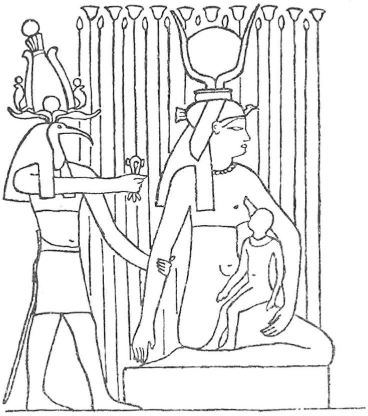


Fig. 1. Isis allaitant Harpocrate dans les marais. Philae
(H. Junker-E. Kinter, *Geburtshaus*, p. 12, photo 948)

nytos, porte le nom égyptien de *Ṯb-nṯr*, «le veau divin»; on peut penser qu'il y avait là une raison pour considérer Isis comme une vache divine dont Horus est le jeune veau.[1] D'autre part, Isis apparaît en plusieurs endroits sous forme d'une vache: à Athribis, à côté du dieu faucon Khentekhtai, assimilé à Horus, on vénère une vache sacrée appelée *Tꜣ-km.t*, «la noire», qui représente Isis, sa mère[2]; dans le 22e nome de Haute Égypte, le nome du couteau, au Sud de Memphis, elle est une vache protégeant Osiris «qui s'est noyé dans *Tep.jehu*»[3]; c'est encore à elle que fait allusion un passage du rituel osirien d'Abydos[4] énumérant les crimes de Seth, considéré comme l'incarnation du mal: «Il a fait tarir le lait de la Vache «qui se souvient d'Horus»; il a abattu la Vache *Ḥtm.t*, la mère divine».

Dans un rôle maternel encore, non plus envers Horus, mais à l'égard du roi, on retrouve Isis empruntant une autre forme d'Hathor bien connue, celle du sycomore. Le culte d'un arbre sacré situé au Sud du temple de Ptah existait à Memphis depuis une date très ancienne; Hathor était censée y résider et recevait l'épithète de «dame du sycomore»; elle habitait également d'autres arbres à l'orée du désert et nourrissait les morts qui y sont enterrés[1]. Or, une peinture du tombeau de Thoutmosis III à Thèbes montre le roi allaité par Isis, qui a revêtu l'apparence de la déesse du sycomore.[2] Cette scène, qui symbolise à la fois la filiation divine du roi et la protection exercée sur lui par sa «mère», est fréquemment traitée, mais en général de façon moins étrange et en conservant à la déesse sa forme humaine; ainsi on peut la voir, sur un bas-relief de Philae, allaitant son fils Horus représenté comme un jeune roi, portant encore la boucle de l'enfance, mais coiffé de la double couronne.[3] Isis est donc devenue, du fait de son identification à Hathor, une déesse de la fécondité, protectrice des femmes; le titre de «Souveraine des femmes» lui est attribué de même qu'à Hathor ou à Heqet, la déesse des naissances.[4] Cependant, on pourrait se demander si ce rôle de protectrice des naissances ne préexiste pas à son identification avec Hathor; en effet, le récit de la naissance des rois de la 5e dynastie[5] montre déjà Isis aidant, sur l'ordre de Rē, à la délivrance de Reddédet, le femme d'un prêtre de Rē, qui doit mettre au monde trois enfants royaux; elle est accompagnée de Nephthys, Meskhénet, Heqet et Khnoum qui interviennent également dans l'accouchement, mais c'est elle qui joue le rôle principal en donnant un nom à chacun de ces enfants au moyen d'une série de jeux de mots.[6] Il est donc évident qu'au Moyen Empire déjà Isis jouait un

---

[1] K. Sethe, *Urgesch.*, § 103. Il semble que plusieurs nomes de Basse Égypte aient connu, probablement à l'époque préhistorique, un culte du taureau: le 10e nome, du «taureau noir», avec la ville d'Athribis (ég. *km.wr*, «le grand noir»); le 6e nome, du «taureau de la montagne». Mais ce culte a dû disparaître à époque historique.

[2] Cf. K. Sethe, *Urgesch.*, § 63.

[3] *P. Bremner Rhind*, B 6, 2-E 14, 28; G. Roeder, *Äg. Rel.*, II, p. 197, 210.

[4] *P. Louvre* 3129, B 39-E 49; S. Schott, *Urk.*, VI, 1, 1929, p. 6 sq. Cf. Th. Hopfner, *Plutarch*, I, p. 137.

---

[1] A. Erman, *Religion*, p. 185-86.

[2] 18e dynastie. Bonne reproduction de cette peinture dans A. Mekhitarian, *La Peinture égyptienne* (Skira), p. 38.

[3] G. Roeder, *Äg. Rel.*, I, p. 330, fig. 58.

[4] Isis maîtresse des femmes, cf. *Cat. Mon.*, I, 55 (Assouan); pour Hathor, cf. *Edfou*, I, 434,1, *Dendéra*, II, 23 b; pour Heqet, cf. *Mammisi d'Edfou*, 17. Textes cités par D. Müller, *Ägypten*, p. 35-36.

[5] Annexe au 4e conte du P. Westcar, cf. G. Lefebvre, *Romans et contes*, p. 86 sq. Ce papyrus paraît dater de la fin de la période Hyksos; mais il reproduit un original qui doit remonter à la 12e dynastie, sinon à une époque antérieure.

[6] Selon un procédé bien connu; cf. le récit de la naissance de la reine Hatshepsout et l'explication du nom qui lui est donné par Amon (E. Naville, *Deir el Bahari*, II, p. 46 sq.; A. Erman, *Religion*, p. 76-77). Ce procédé se

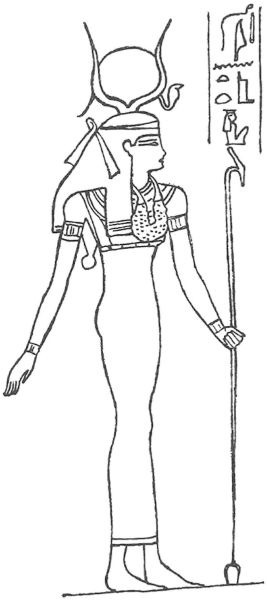


Fig. 2. Isis Hathor
Tombeau de la reine Néfertari, épouse de Ramsès II

rôle important auprès des femmes et des nouveaux-nés; est-ce à Hathor qu'elle devait ce rôle, ou ne possédait-elle pas déjà un pouvoir qui justifiait son intervention? Il paraît bien difficile de trancher sur ce point.

A basse époque, Isis et Hathor, qui sont fréquemment confondues, échangent volontiers leurs noms et leurs attributions; ainsi, Isis emprunte une des épithètes caractéristiques d'Hathor, «l'or» ou «la dorée»; à Edfou, Horus fils d'Isis est appelé «faucon de la dorée»; Isis est elle-même «l'or».[1] A Dendéra, où les deux déesses sont distinctes et où le culte d'Hathor occupe la première place, Isis joue cependant un rôle important, puisque une partie du temple

---

retrouve également hors d'Égypte; cf. *Genèse*, XXXV, 18 (étymologie du nom de Benjamin), *Exode*, XVIII, 3-4 (étymologie des noms des fils de Moïse).

[1] *Edfou*, I, 228-230; 351-352; II, 83. Cf. K. Sethe, *Urgesch.*, § 154. Mais y aurait-il un rapport plus ancien d'Isis avec l'or? Cf. une représentation du tombeau d'Aménophis II: Isis agenouillée sur le signe de l'or.

d'Hathor lui est consacrée; de plus, dans bien des cas «on cache le nom d'Isis sous celui d'Hathor ... on emploie des formules désignant un aspect particulier de la déesse».[1] A Hermonthis encore, à une époque très tardive, les deux épouses du dieu Montou, *Iwnj.t* et *Ṯnn.t*, apparaissent comme des formes d'Hathor-Isis, mère de l'enfant Horus solaire.[2] A Edfou, un hymne de bienvenue, adressé à Hathor lorsqu'elle vient rejoindre Horus, donne l'exemple d'une théologie syncrétiste où Hathor-Isis apparaît comme une déesse-mère «en ce sien nom de Mout-Isis», mais aussi comme une déesse solaire, sortie de la bouche de Rē — d'où ses noms de *Srḳ.t-ḥtw* (= Selqet, la déesse-scorpion) et de Tefnout; elle est aussi «Neith en sa barque» et en même temps une déesse triomphatrice en ses noms de Nekhbet et de Sekhmet.[3] On serait tenté de qualifier de confusionniste une pensée qui allie de façon si désinvolte des mythes et des figures en apparence peu conciliables; peut-être est-il plus juste d'y voir un effort — volontaire ou inconscient, il est difficile d'en juger — pour ramener à l'unité l'inquiétante multiplicité des formes divines.

Cependant, Isis, mère divine, apparaît aux côtés d'autres dieux fils; en effet, l'une des tendances les plus prononcées de la religion égyptienne étant d'identifier les divinités locales aux dieux universels, le jeu des assimilations transforme les jeunes dieux locaux en incarnations d'Horus; Isis se trouve donc associée, à Memphis, avec le dieu Nefertoum, qui se présente tantôt comme le jeune Horus, tantôt comme Rē lui-même, et cela à date très ancienne, puisqu'un hymne memphite contemporain des textes des Pyramides[4] montre Isis s'adressant à son «fils» Nefertoum qu'elle qualifie de descendant de Geb et de Nout. Selon le même procédé, la déesse est considérée à Assiout comme étant la mère divine du dieu local Oupouaout, également assimilé à Horus[5]; mais c'est surtout auprès du dieu Min, à Coptos et à Achmîm, que sa présence est attestée. Dans cette association de Min et d'Isis, deux phénomènes caractéristiques semblent avoir joué. L'identification d'une part; en effet Min est probablement à date ancienne assimilé à Horus, ainsi qu'en témoigne une formule du Livre des Morts[1]: «Je suis Min à sa sortie. Il a posé ses deux plumes sur sa tête» et surtout le commentaire qui l'accompagne: «Min signifie: Horus qui a vengé son père Osiris. Sa sortie signifie: sa naissance. Quant à ses deux plumes sur sa tête, ce sont Isis et Nephthys qui ont étendu (leurs ailes) autour de lui». L'autre phénomène, dont on trouve de nombreuses illustrations tout au long de l'histoire religieuse de l'Égypte, consiste à former des «familles» de divinités, alors même que celles-ci sont d'origines différentes et n'ont apparemment guère de points communs: c'est bien le cas de Min et d'Isis, l'un dieu de fécondité originaire de Haute Égypte, l'autre déesse du trône venue du Delta. Le rapport qui les unit serait donc une création bien artificielle, n'était le rapprochement de Min et d'Horus; mais ce rapport reste de toutes façons assez ambigu. Il semble qu'à l'origine ils aient formé un couple mère-fils; dans une inscription du Wadī Hammamāt datant du Moyen Empire, le roi est appelé «celui qu'Isis, la divine, la mère de Min, la magicienne, éleva à la royauté des Deux Terres»[2]; cependant, Min étant surtout un dieu procréateur auquel est appliquée l'épithète de *kamoutef*, «taureau de sa mère», Isis joue auprès de lui un rôle non seulement de mère, mais d'épouse divine; un hymne liturgique adressé à Min contient une allusion fort claire à cette double fonction: «Ton coeur s'attache au roi», y est-il dit, «comme le coeur d'Horus (= Min) s'attacha à sa mère Isis, lorsqu'il la violenta et tourna son coeur vers elle».[3] Le dieu de Coptos se présente donc sous la forme

---

[1] A. Gutbub, *Hathor ḫnt 'Iwn.t, Mélanges Mariette*, 1961, p. 346.

[2] H. Kees, *Götterglaube*, p. 342.

[3] *Edfou*, V, 332, 14–333, 2. M. Alliot, *Culte d'Horus*, II, p. 491.

[4] 3e-5e dynasties. Cf. *ZÄS*, 1922, p. 96; H. Kees, *Götterglaube*, p. 289.

[5] Cf. le *Monument de Théologie memphite*, 13 a/b-18 a/b (K. Sethe, *Dramatische Texte*), où Horus est appelé comme Oupouaout «celui qui ouvre les chemins». Isis se trouve représentée auprès d'Oupouaout à partir du Nouvel Empire; mais auparavant on voit auprès du dieu une Hathor locale appelée

«maîtresse de *Mḏdn*», qui peut être une préfiguration d'Isis. Cf. E. Chassinat-Ch. Palanque, *Fouilles d'Assiout*, p. 27, 127, 189; H. Kees, *Götterglaube*, p. 326 (cf. aussi p. 152).

[1] T. G. Allen, *BD*, 17, R S6; P. Barguet, *Livre des Morts*, p. 58.

[2] Cf. F. Couyat-P. Montet, *Inscr. hiér. du Ouadi Hammamāt*, n° 192 (expédition du vizir Amenhemet, 11e dynastie); H. Kees, *Götterglaube*, p. 339 et n. 1. Sur Horus-Min, cf. aussi C. Sourdille, *Hérodote et la religion de l'Égypte*, p. 210. Sur le couple Min-Isis, cf. K. Sethe, *Urgesch.*, § 88 et 142; C. Bleeker, *Die Geburt eines Gottes*, p. 18-19, pour qui le rapprochement de Min avec Isis serait artificiel.

[3] H. O. Lange, *SDAW*, 1927, p. 334. H. Kees, *Götterglaube*, p. 200.

complexe d'un être à la fois époux et fils; peut-être est-ce cette ambiguïté qui a donné naissance à la légende tardive selon laquelle il remplace Osiris mort auprès d'Isis.[1]

De même qu'Horus est, à date ancienne, identifié à des dieux locaux comme Min et Nefertoum, dont la personnalité ou la légende présentent des traits voisins des siennes, de même qu'on assimile à Tefnout toutes les déesses lionnes et à Nout toutes les déesses arbres et vaches,[2] ainsi de nombreuses déités locales sont identifiées à Isis, sans qu'il soit toujours possible de préciser les circonstances et les raisons de ces identifications; peut-être faut-il y voir simplement deux tendances qui s'opposent et se complètent: le désir d'accroître l'importance d'une divinité locale en l'assimilant à une autre dont le pouvoir est plus largement reconnu, et en même temps un effort d'universalisation qui fait attribuer à une entité particulière les caractères et les fonctions conjuguées de tout un ensemble de divinités appartenant à des systèmes théologiques différents. Selon ce processus, des déesses de toutes provenances, et qui à l'origine n'avaient pas de ressemblance marquée avec Isis, deviennent de simples incarnations de celle-ci, quand elles ne sont pas réduites au rôle d'épithètes; c'est pourquoi on peut invoquer «Isis la divine dans tous ses noms: celle qui prend soin d'Horus, la Veuve, la Régente, la grande barque-*nšmt*, Neith, Selqet, Maat, la Vache céleste».[3] Des épithètes comme «celle qui prend soin d'Horus», «la veuve» ou «la barque-*nšmt*» (= la barque d'Osiris), sont évidemment des allusions précises à la légende osirienne; mais les autres «noms d'Isis» sont moins directement explicables.

Le rapprochement de Neith et d'Isis est certainement ancien puisque, dans les textes des Pyramides, elles apparaissent toutes deux, en compagnie d'ailleurs de la déesse Selqet, comme des divinités protectrices des morts[4]; nous savons d'autre part que, selon Hérodote, les fêtes célébrées à Saïs en l'honneur de Neith avaient un rapport avec les «mystères» osiriens.[1] Mais le seul fait que Neith ait été considérée comme une vache céleste — on l'appelle «la vache qui a mis au monde le soleil» ou «la mère qui a donné le jour au soleil»[2] — révèle chez elle un aspect maternel et créateur qui a dû contribuer à son rapprochement avec Hathor, elle aussi vache divine,[3] et par conséquent avec Isis. On remarquera que, dans un texte du Livre des Morts remontant au Nouvel Empire,[4] le défunt, qui s'identifie à Horus, doit prononcer la formule: «Je sais que j'ai été conçu par Sekhmet et mis au monde par Neith»; il est possible de voir là une allusion à l'aspect solaire d'Horus, jeune dieu soleil mis au monde chaque jour par la vache céleste, Sekhmet-Hathor ou Neith-Ahet; mais on peut également penser avec juste raison que ces deux déesses ne sont ici que des incarnations d'Isis.[5] Inversement, Isis, à basse époque, adoptera les fonctions de Neith, en particulier celles qui concernent le tissage; un texte d'Edfou décrivant le cérémonial de l'habillage du dieu s'adresse à lui en ces termes: «Prends l'(étoffe) divine (?) des mains de «Celle de Saïs» (?). C'est le (tissu) rouge pour tes membres, qu'Isis a tissé de ses mains, elle-même, et qu'a filé sa soeur Nephthys».[6]

---

[1] Cf. *P. Louvre*, 3129; G. Roeder, *Urk.*, VI, 2, p. 136; E. Chassinat, *RT*, 1921, p. 90-91. Mais avec ce texte on est en présence de nouvelles difficultés: Min y apparaît comme le père d'Horus — dont, en conséquence, il ne peut guère être considéré également comme l'incarnation.

[2] K. Sethe, *Urgesch.*, § 123.

[3] T. G. Allen, *BD*, 142, R S3; P. Barguet, *Livre des Morts*, p. 188.

[4] Cf. p. 8 et n. 2.

Quant à la déesse-scorpion, Selqet, son caractère de magicienne la rapproche tout naturellement d'Isis; comme celle-ci, elle combat Apophis «avec sa magie» et protège les morts;[7] mais il semble aussi qu'Isis apparaisse elle-même sous la forme d'une déesse-scorpion, que ce soit à Coptos[1] ou à Edfou.[2] Selqet est, en tout cas, associée à date ancienne à la légende osirienne, car les textes des Pyramides mentionnent dans la partie occidentale du Delta une «maison de Selqet» où Osiris reçoit le nom de *Kahotep*, c'est à dire «esprit pacifié».[3]

---

[1] Hérodote, II, 62: la fête est appelée λυχνοκαἴη, la «Fête des lampes ardentes», et repose sur un ἱερὸς λόγος que l'auteur, semble-t-il, ne se croit pas autorisé à rapporter; il révèle ailleurs (II, 170) qu'à Saïs se trouve le tombeau du dieu dont il n'ose pas prononcer le nom — c'est à dire Osiris.

[2] A. Erman, *Religion*, p. 54.

[3] On sait que sous l'Ancien Empire — et même à l'époque thinite, où deux reines portent des noms dérivés de Neith — le culte de Neith et celui d'Hathor étaient particulièrement en faveur auprès des femmes, qui se nommaient volontiers d'après elles; cf. A. Erman, *op. cit.*, H. Kees, *Götterglaube*, p. 211.

[4] Ch. 66, G. Roeder, *Urk.*, p. 261; P. Barguet, *Livre des Morts*, p. 106.

[5] Cf. une formule analogue dans le Livre des Morts, ch. 17, G. Roeder, *Urk.*, p. 247: «Je sais que j'ai été conçu par Isis et engendré en Nephthys» (cf. cependant la traduction de P. Barguet, *op. cit.*, p. 64: «J'ai conçu en Isis, j'ai créé en Nephthys»).

[6] *Edfou*, I, 31, 10-13; M. Alliot, *Culte d'Horus*, I, p. 89 sq. Cf. aussi un texte magique où Isis est représentée en train de tisser dans sa chambre, *P. magique de Londres*, 14, 8-13 (Nouvel Empire), F. Lexa, *Magie*, II, p. 108.

[7] *Stèle de Metternich*, G. Roeder, *Urk.*, p. 84.

L'identification avec Maat paraît à première vue plus surprenante; il ne faut peut-être pas, à date ancienne, lui attribuer un contenu moral, ni voir en Isis l'incarnation de cette notion complexe, juridique, politique et surtout religieuse, qui englobe à la fois ordre, vérité, justice; il en sera tout autrement à l'époque tardive où Isis reçoit l'épithète grecque de Δικαιοσύνη, qui recouvre des concepts analogues;[4] alors elle sera véritablement sentie comme la puissance garante de justice, sur laquelle repose l'ordre du monde. Mais on doit se rappeler que dans l'Égypte ancienne l'épithète «maître de la Maat» est un titre divin, que l'on trouve décerné, par exemple, à Rē[5] ou à Osiris;[6] d'autre part, Maat est souvent appelée «fille de Rē», «oeil de Rē», de même qu'Hathor ou Isis elle-même lorsqu'elle apparaît comme «l'oeil d'Horus».[7]

D'autres identifications anciennes d'Isis avec des divinités dont le rôle est mineur se rencontrent encore en diverses localités; ainsi la déesse-serpent de la montagne thébaine, Mert-Seger, dont le nom semble bien avoir une signification osirienne,[8] peut passer pour Isis, en sa qualité de déesse de la nécropole de Deir el-Medineh; le rôle bienfaisant qu'on lui attribue rappelle singulièrement, jusque dans les termes qui le caractérisent, celui qu'Isis exerce sur les morts.[1] Une autre déesse locale de Thèbes anciennement assimilée à Isis est la déesse-hippopotame, Opet, qui tantôt sous ce nom, signifiant probablement «la nourrice», tantôt sous celui de Thouéris, «la grande», protège les femmes et préside aux naissances — ce qui est une raison suffisante pour la faire considérer comme une forme d'Isis.[2] A une date indéterminée, une assimilation a dû se produire également entre Isis et la déesse syrienne Astarté; on sait que celle-ci, dont le culte était bien établi au Nouvel Empire,[3] est à la fois une déesse guerrière et une déesse des femmes, analogue à Hathor; il semble qu'à Khargeh elle ait été confondue avec Isis,[4] de même

---

[1] Aelien, *Nat. Anim.*, X, 23.

[2] Où elle est appelée *Ḥdd.t*, cf. *Edfou*, I, 287, 359, 504. Une déesse-scorpion du nom de *Ḥddw.t* est déjà mentionnée dans *Pyr.* 1876, H. Kees, *Götterglaube*, p. 59, n. 2 (R. O. Faulkner, *Pyr. Texts*, p. 272, traduit *Ḥddw.t* par «famine»).

[3] *Pyr.* 183 a (R. O. Faulkner, *Pyr. Texts*, p. 47), H. Kees, *Götterglaube*, p. 59 et 402. La liste des dieux du temple d'Osiris à Abydos cite un culte de Selqet dans la «maison de Renenoutet», qui pourrait être Terenouthis, dans le Delta.

[4] Cf. plusieurs inscriptions de Délos, P. Roussel, *Cultes égyptiens à Délos*, nº 117, 122, 181; Vidman, *Sylloge*, nº 6: dédicace athénienne du Ier siècle a.C. Cf., sur l'«idéologie de Maat», J. Bergman, *Ich bin Isis*, p. 176 sq.

[5] Temple solaire de Neouserrē, 5e dynastie. H. Kees, *Götterglaube*, p. 234, n. 1.

[6] Tombeaux des grands-prêtres de Ptah, 6e dynastie. H. Kees, *Totenglauben*, p. 232.

[7] *P. Bremner Rhind*, E 17, 3-11. Cf. *supra*, p. 4 et n. 4.

[8] «L'aimée de celui qui apporte le silence» (c'est à dire Osiris), selon A. Erman, *Religion*, p. 177. Mais H. Kees, *Götterglaube*, p. 57, traduit son nom

---

par «die die Stille liebt». Sur Mert-Seger, cf. B. Bruyère, *Mert-Seger à Deir el-Medineh*, MIFAO, 58 (Le Caire, 1930).

[1] Cf. la très belle prière du surveillant Neferhabou, stèle de Turin, 102, G. Roeder, *Urk.*, p. 57: «J'ai appelé ma Souveraine, et j'ai trouvé qu'elle venait auprès de moi comme un vent rafraîchissant ... elle s'est montrée pour moi bienveillante et elle m'a fait oublier mes peines et elle était pour moi le vent ...» Isis, elle aussi, vient «comme la brise»; elle apporte au défunt «le vent du Nord qui vient d'Atoum» (T. G. Allen, *BD*, 151 b, R S2; P. Barguet, *Livre des Morts*, p. 215).

[2] Opet apparaît à Thèbes comme la nourrice d'Horus, cf. H. Kees, *Götterglaube*, p. 355-56. On constate que dans le mythe osirien l'hippopotame apparaît à la fois comme une force hostile et redoutable — c'est une des incarnations de Seth — et comme une puissance bienfaisante, quand il s'agit d'hippopotames femelles comme Opet ou Thouéris.

[3] Temple d'Astarté, considérée comme fille de Ptah, à Memphis, sous Aménophis IV; A. Erman, *Religion*, p. 182. Sur les divinités syriennes en Égypte, cf. R. Stadelmann, *Syrisch-palästinensische Gottheiten in Aegypten* (Leyde, 1967) et le compte rendu d'H. de Meulenaere, *CE*, 1969, p. 82-83, cf. aussi J. Leclant, *BO*, 1969, p. 66-67.

[4] Cf. M. Alliot, *Culte d'Horus*, II, p. 774, n. 3. Sur une assimilation très ancienne d'Isis et d'Astarté à Byblos, cf. B. Baudissin, *Kyrios*, II, p. 268; *Adonis und Esmun*, p. 200 sq.: Baalat-Gebal, déesse de Byblos, confondue avec Hathor-Isis (cf. *infra*, III, p. 129 sq.); cf. aussi W. L. Knox, *The divine Wisdom*, *JThS*, 1937, p. 230-37. Isis est identifiée à Astarté dans des inscriptions phéniciennes d'Égypte, cf. G. Glotz, *Les fêtes d'Adonis sous Ptolémée II*, *REG*, 1920, p. 175 sq. Cf. aussi une statuette du Musée du Caire: Isis allaitant Harpocrate, de style purement égyptien, mais avec dédicace phénicienne (*Répertoire d'épigraphie sémitique*, nº 535 et 935; P. Lacau, *Mon. Piot*, 1922, p. 201 et n. 3). Stèle d'Horus sur les crocodiles (G. Daressy, *Catalogue Général du Musée du Caire, Textes et dessins magiques*, nº 9402), offerte par un Phénicien de Memphis à Isis-Astarté avec une inscription phénicienne qui emploie la formule sémitique de dédicace.

qu'à Philae sa compagne Anat, à qui on donne Horus pour fils.[1]

Il faut encore rappeler un autre aspect d'Isis, qui joue un rôle important non seulement dans le mythe, mais, pensait-on, dans la vie égyptienne: c'est Isis en son nom de Sothis, sous sa forme d'étoile bénéfique, qui apporte l'inondation. L'assimilation Isis-Sothis est ancienne, puisqu'elle figure déjà dans les textes des Pyramides;[2] mais c'est surtout à basse époque qu'elle se développe. Tandis que Sothis emprunte le diadème à cornes caractéristique d'Isis-Hathor et qu'elle est même représentée sous forme de vache,[3] Isis est appelée, à Dendéra, «Sothis dans le ciel, maîtresse des étoiles»;[4] à Dendour elle est «la puissante, qui apparaît en tant que Sothis».[5] Isis-Sothis, dans le ciel, suit son époux Osiris-Orion; un texte du Livre des Morts lui fait dire: «Magnifique est Orion dans le ciel, chaque jour, lorsqu'il se lève et lorsqu'il se couche, et je suis Sothis, qui le protège et jamais ne s'éloigne de lui».[6] Son lever a lieu au «beau jour» de la nouvelle année, et donne le signal de grandes réjouissances, car c'est le début de l'inondation; en effet, Isis-Sothis est celle «qui fait couler le Nil en son temps»,[7] «qui amène l'inondation au début de l'année».[8] Dans cette fonction, elle apparaît comme la dispensatrice de la fertilité et de la prospérité de l'Égypte; un texte d'Assouan l'invoque comme celle qui «fait couler le Nil, afin qu'il inonde les Deux Pays»[9]; d'autres textes font allusion à la renaissance de la végétation, qui lui est également due.[10]

---

[1] *Philae*, 2804, A. Erman, *Religion*, p. 182. Anat et Astarté sont aussi représentées comme étant les épouses de Seth, ce qui est quelque peu contradictoire avec leur assimilation à Isis; cf. *P. magique Harris*, 3, 8; *P. Chester Beatty*: Neith conseille à l'Ennéade de les donner à Seth en compensation de sa défaite dans son combat contre Horus (G. Lefebvre, *Romans et contes*, p. 186).

[2] *Pyr.* 632; cf. D. Müller, *Ägypten*, p. 34.

[3] H. Bonnet, *RÄRG*, art. Sothis. On ne peut cependant affirmer que la forme de vache, sous laquelle Sothis est représentée, ait été empruntée à Isis.

[4] *Dendéra, Kal.* 51; D. Müller, *op. cit.*, p. 34.

[5] *Dendur*, 20 (pylone d'Auguste); D. Müller, *op. cit.*, p. 34.

[6] *P. Berlin 3008* (ed. E. A. W. Budge, *An egyptian reading book*, p. 78 sq.), cité par Th. Hopfner, *Plutarch*, I, p. 163.

[7] *Edfou*, I, 162; D. Müller, *op. cit.*, p. 34.

[8] *Dendéra*, I, 33 b; D. Müller, *op. cit.*, p. 34.

[9] *Cat. Mon.*, I, 55; D. Müller, *op. cit.*, p. 35.

[10] A. Mariette, *Dendéra*, I, 33 e, cité par G. Roeder, *ZÄS*, 1908, p. 26-27.

A époque tardive, Isis-Sothis est fréquemment assimilée à Satis, la déesse de la Première Cataracte, qui forme une triade à Éléphantine avec Khnoum et Anoukis; la ressemblance des noms a pu jouer en faveur de cette identification, ainsi que les fonctions de Satis, qui est elle aussi en rapports avec le Nil. C'est pourquoi Sothis est appelée «maîtresse d'Éléphantine»[1] ou «Souveraine de Biggeh»,[2] titres qui appartiennent à Satis,[3] et emprunte à cette dernières ses attributs. Quant à Satis, identifiée à une autre forme d'Isis, Isis-Hathor, elle deviendra une déesse des femmes et de l'amour.[4]

Il semble donc bien que la personnalité d'Isis, à l'origine assez limitée, ait connu au cours des siècles un développement considérable; si au Nouvel Empire elle apparaît déjà comme une divinité connue dans toute l'Égypte, à l'époque ptolémaïque il n'est guère de déesse dont elle n'ait absorbé les noms et les fonctions, tout en conservant sa personnalité propre et les attributions qui la caractérisent à une époque très ancienne. Il est également évident que ce syncrétisme isiaque qui permet à la déesse, en Égypte même, de s'assimiler à quantité d'autres formes divines n'est pas seulement une invention d'époque tardive, mais qu'il a été préparé et même mis en oeuvre dès le Moyen Empire. Pas plus que les autres dieux égyptiens, Isis n'est en possession d'une nature immuable et statique; elle sera toujours susceptible d'emprunter des formes et des noms divers, car les Égyptiens lui ont donné de bonne heure «cette plasticité et cette disposition à concentrer en elle toutes les puissances qui la caractérisent aux derniers siècles du paganisme».[5]

La notion d'une Isis «multiforme», «aux nombreux noms», est répandue dans toute l'Égypte à l'époque ptolémaïque[6]; c'est elle qui apparaît dans chaque ville ou lieu sacré, à chaque épisode de l'histoire mythique, sous des noms variés qui ne dissimulent qu'en apparence son identité et son unité essentielles. Il serait évidemment très imprudent et très erronné d'en conclure à une sorte de monothéisme isiaque qui n'a certainement jamais pu exister en Égypte; selon les lieux et les circonstances, telle ou telle forme divine sera exaltée à son tour et censée contenir toutes les autres.[1] Qu'il y ait cependant une primauté d'Isis dans les mythes et les cultes, à basse époque, cela paraît difficilement contestable; en ce sens l'affirmation d'Hérodote[2] selon laquelle Isis et Osiris étaient les seuls dieux adorés dans toute l'Égypte est peut-être justifiée, du moins pour l'époque à laquelle il écrit. Les témoignages du syncrétisme isiaque sont innombrables; mais là encore il faut revenir aux textes de Dendéra, qui sont parmi les plus riches; Isis y apparaît sous son aspect de souveraine des femmes et de l'amour, d'étoile brillante, oeil de Rē, soleil féminin, de maîtresse des Deux Pays[3]; elle est «la Brillante dans le ciel, la Puissante sur terre, la Très Redoutée aux places où l'on dépose les morts»[4]; et, comme il est essentiel, dans les prières qu'on lui adresse, de n'oublier aucune de ses qualités, on lui donne une épithète qui résume toutes les autres: «la Belle dans tous ses noms».[5] Les dieux et les hommes se réjouissent à sa vue et s'inclinent devant sa puissance; les hymnes liturgiques de Dendéra l'invoquent comme la Puissante, dont les femmes «adorent la perfection», devant laquelle «les dieux d'*It-dỉ* (= le nome Tentyrite) sont humblement courbés»; quand elle apparaît, il y a «joie, joie dans Thèbes, gaieté et gestes de joie dans Dendara».[6] Son caractère royal n'est pas oublié; une inscription du mammisi de Dendéra l'appelle «l'héritière du trône, fille de l'héritier du trône»[7]; et cette royauté semble bien s'exercer simultanément dans le monde des dieux

---

[1] *LD*, IV, 50/1, 90; cité par H. Bonnet, *RÄRG*, art. Sothis.

[2] *LD*, IV, 90 b.

[3] Cf. G. Roeder, *ZÄS*, 1908, p. 25-26; Satis est appelée «la maîtresse de Biggeh» ou «la première dans Biggeh»; elle est, comme Anoukis, la déesse de Séhel, d'origine nubienne.

[4] Cf. G. Roeder, *art. cit.*, p. 25-26.

[5] C. Préaux, *CE*, 1949, p. 364-66 (CR de G. Vandebeek, *Interpretatio Graeca*).

[6] Cf. la liste des épithètes d'Isis rassemblée par M. Münster, *op. cit.*, p. 203-208.

---

[1] C'est le cas, par exemple, d'Hathor; cf. hymne d'Edfou, M. Alliot, *Culte d'Horus*, II, p. 491 et ci-dessus p. 15 et n. 3.

[2] II, 42.

[3] H. Brugsch, *Thes.*, I, p. 97 et 100. Cf. aussi F. Daumas, *Mammisis*, p. 197-98 (texte du mammisi de Nectanébo à Dendéra).

[4] H. Brugsch, *ib.*, p. 100-101 (inscription du mur Nord, 2e salle, Dendéra).

[5] E. Chassinat, *Dend.*, I, p. 63, 10; II, p. 192, 56. A. Gutbub, *art. cit.*, p. 341. Cette expression est d'ailleurs employée également pour Hathor.

[6] Cf. F. Daumas, *Mammisis*, p. 369-71 (inscription de la «salle de l'Ennéade»).

[7] H. Brugsch, *Thes.*, I, p. 97.

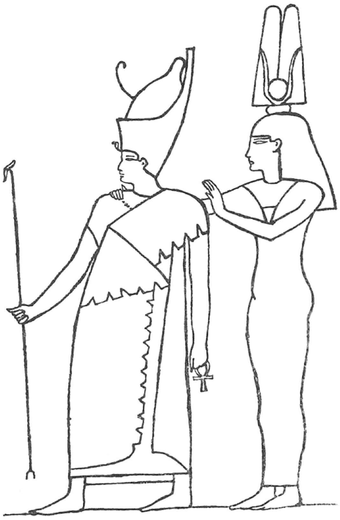


Fig. 3. Ptolémée III Évergète protégé par Isis (G. Roeder, *Mythen und Legenden*, fig. 46)

et dans celui des hommes: d'autres inscriptions de Dendéra la nomment: «*Rʿ.t* — c'est à dire déesse Rē[1] — des dieux et des déesses»,[2] «*Rʿ.t* aux quatre coins du ciel»,[3] «*Rʿ.t* dans la terre entière» et «*Rʿ.t* dans l'orbe que parcourt le disque»[4]; elle est encore la «reine en tous ses noms».[5] Et, du fait qu'elle exerce elle-même la royauté, le souverain sur terre dépend d'elle; c'est sur son ordre qu'il est couronné et, selon un texte de Philae, «personne n'a accès au Palais (c'est à dire aucun roi n'est intronisé) sans qu'elle le veuille».[6]

La multiplicité des aspects de la déesse est particulièrement manifeste dans les documents provenant de son principal sanctuaire à l'époque ptolémaïque, celui de Philae; elle y est non seulement «reine de tous les dieux», «maîtresse des Deux Pays»,[1] mais encore «maîtresse de la chambre d'enfantement»,[2] «oeil» ou «fille de Rē»,[3] «grande d'amour», «incomparable»,[4] «dispensatrice de vie», «qui fait vivre les dieux et les hommes».[5] Selon un procédé bien connu, un certain nombre de déesses lui sont identifiées: Hathor, ce qui n'a rien de surprenant,[6] mais aussi Nekhbet,[7] Outo, déesse de Bouto,[8] Sekhmet[9] et même Anat,[10] sans compter plusieurs déesses-serpent dont le rôle est soit d'assurer la protection d'Osiris, soit de dispenser aux morts l'eau vivifiante.[11]

---

[1] A. Gutbub, *art. cit.*, p. 344. Cette expression apparaît comme l'équivalent du terme «souveraine».

[2] E. Chassinat, *Dend.*, IV, p. 264, 14.

[3] *Ib.*, p. 262, 7.

[4] E. Chassinat, *Dend.*, III, p. 170,7.

[5] E. Chassinat, *Dend.*, IV, p. 262, 7. Sur les divers aspects de la royauté d'Isis — épouse et mère royale, reine d'Égypte, reine du ciel et de la terre —, cf. J. Bergman, *Ich bin Isis*, p. 132 sq., p. 146 sq.

[6] *Philae*, 957/8. Cf. H. Junker, *Ein Preis des Isis aus den Tempeln von Philä und Kalâbša*, *AAWW*, 1957, p. 274. Sur la dépendance du roi à l'égard d'Isis, cf. J. Bergman, *op. cit.*, p. 165-171.

Isis à basse époque apparaît donc comme une puissance universelle, ainsi qu'en témoignent les hymnes des temples qui lui sont consacrés ou dans lesquels elle joue le rôle de parèdre; et il n'est pas douteux que cet accroissement de son importance a grandement contribué à l'extension de son culte hors d'Égypte. Il suffira de citer quelques passages d'un hymne de Philae pour constater l'ampleur de son rayonnement; ce n'est plus seulement, ainsi que l'écrit H. Junker, l'image habituelle d'Isis épouse et mère, mais celle d'une déesse omnipotente, à la fois puissance cosmique, dispensatrice de vie, maîtresse du trône royal et des destins: «Isis la Grande, la Mère du Dieu (Horus), Dispensatrice de vie, Maîtresse de Philae, Souveraine, Maîtresse de l'Abaton . . ., la Puissante, Souveraine des dieux, dont le nom est élevé au-dessus des déesses ... Maîtresse de vie est son nom, parce qu'elle donne la vie à la terre, et tous les hommes vivent sur l'ordre de son Ka...Elle scelle de son sceau tout ce qui est à sceller, et sans elle aucun dessein ne sera mis à exécution, du Ciel jusqu'à la Terre et dans l'Autre-monde...Elle donne ses ordres à la société des dieux et les régit selon ses sentences».[1]

---

[1] Cf. Philae, 184, 243, H. Junker, *Pylon*, 21, 232; Philae, 223, 226/7, 246/7, H. Junker, *Pylon*, 40, 53, 254 (et de nombreuses autres références).

[2] Philae, 226/7, H. Junker, *ib.*, 54.

[3] Philae, 184, 837, 840, H. Junker, *ib.*, 21, 171, 176. H. Junker-E. Winter, *Geburtshaus*, 377.

[4] Philae, 246/7, H. Junker, *Pylon*, 254; Philae, 196/9, H. Junker, *ib.*, 13.

[5] Philae, 294, 196/9, 223, 1370, H. Junker, *ib.*, 164, 13, 40, 41 (et nombreuses autres références); H. Junker-E. Winter, *Geburtshaus*, 137.

[6] H. Junker, *Pylon*, 6.

[7] H. Junker-E. Winter, *Geburtshaus*, 195.

[8] H. Junker, *Pylon*, 25; H. Junker-E. Winter, *Geburtshaus*, 137.

[9] H. Junker, *Pylon*, 13; H. Junker-E. Winter, *Geburtshaus*, 199.

[10] H. Junker-E. Winter, *Geburtshaus*, 391.

[11] H. Junker-E. Winter, *Geburtshaus*, 345: Isis est appelée *ḥtp-ś ẖwj-ś;* il s'agirait, selon un texte du Livre des Morts, 17, de l'«uraeus qui se tient derrière Osiris»; H. Junker, *Pylon*, 125: Isis est la «belle *Kbḥwt*»; le terme désignerait une déesse-serpent du 10e nome de Haute Égypte, protectrice des morts. Cf. aussi H. Junker, *Pylon*, 13: Isis est «le serpent *Nsrt*, qui anéantit les ennemis de son frère».

---

[1] Inscription de Philae, époque de Ptolémée VI. Ce texte se retrouve, identique, à Kalabša. Cf. H. Junker, *art. cit.*, p. 267-76.

CHAPITRE I

POLITIQUE RELIGIEUSE DES PTOLÉMÉES ET HELLÉNISATION D'ISIS

I. Politique religieuse des Ptolémées

A. *La politique des Ptolémées à l'égard d'Isis*

Dans l'Égypte ptolémaïque, le culte d'Isis est si étroitement lié à la politique royale que, pour en comprendre le développement, il est indispensable d'envisager sous son double aspect, religieux et politique, l'attitude des souverains macédoniens à l'égard de la religion égyptienne. En tant que successeurs des pharaons, les Ptolémées devaient assumer un rôle sacerdotal et accepter de passer pour les incarnations, les formes visibles des dieux sur terre; mais en tant que dynastie étrangère, qui avait à établir son autorité sur un grand empire, il leur fallait lutter contre la force de résistance que représentait le clergé indigène, seule classe organisée et susceptible de former une opposition cohérente.

Le pouvoir, dans l'Égypte ancienne, dépend des dieux; incarnation de ce pouvoir, le pharaon est lui-même dieu en ce qu'il représente sur terre la volonté divine; il maintient l'ordre de la création, sans cesse menacé par les forces du chaos, mais il est tributaire des dieux qui l'ont placé sur son trône. Il semble bien que, pour l'essentiel, les rapports du roi et des dieux restent les mêmes sous les Ptolémées qu'au temps des Pharaons; comme ses prédécesseurs, le souverain ptolémaïque accède au trône suivant le commandement divin: «le roi est sur le trône selon sa parole» — il s'agit ici de la parole d'Isis — affirme-t-on à Dendéra[1]; et l'on enseigne à Edfou qu'Hathor «fait de celui qu'elle aime un souverain au palais».[1] De ce fait, le roi, théoriquement du moins, accomplit pour les dieux tous les rites que comporte le service journalier aussi bien que ceux des grandes fêtes; dans tous les temples ptolémaïques d'Égypte, on voit les souverains lagides — ainsi que leurs successeurs romains — revêtus des insignes de leurs fonctions sacrées, accomplissant les rites d'offrande et prononçant invocations et prières; on voit les divinités les accueillir comme s'ils étaient véritablement leurs fils et représentants au même titre que les anciens pharaons. Sans doute ces fonctions sont-elles symboliques; ce sont en fait les prêtres qui remplissent l'office attribué au roi, à l'exception bien entendu des cérémonies du sacre, où nul ne peut le remplacer.[2] Ce qui demeure pourtant, c'est que, du point de vue du rituel, entre le comportement des Ptolémées et celui de leurs prédécesseurs, on ne peut voir aucune différence.

---

[1] J. Dümichen, *Altägyptische Kalenderinschriften*, 49. Isis, incarnation du trône, est tout naturellement liée à la royauté; cf. une inscription de Philae où Ptolémeé XII dit: «je reçois la royauté d'Isis, dispensatrice de vie» (Philae 209, H. Junker, *Pylon*, 76). Dans cette scène, Isis est appelée «Maîtresse des Jubilés, dont la royauté est longue, qui prolonge les années de celui qui lui est dévoué (le roi) et qui fait subsister ses fonctions pour l'éternité». Cf. S. Morenz, *ZDMG*, 1961, p. 434.

Si le roi se comporte à l'égard des dieux à la fois comme fils et comme prêtre, à ses sujets il apparaît comme dieu. L'ordre du monde, l'équilibre des forces contradictoires à l'oeuvre dans la nature dépendent de lui; aussi toute victoire d'un souverain sur ses ennemis apparaîtra-t-elle aux Égyptiens comme une répétition de la lutte élémentaire entre les dieux bons et les puissances de l'abîme, comme la naissance de la création à partir du chaos. Ce rôle démiurgique, Ptolémée IV a pu le jouer après Raphia aussi bien que Ramsès II après Qadesh; mais à l'époque lagide, il semble qu'une nouvelle conception de la divinité du roi vienne s'ajouter aux aspects antérieurs; de plus en plus, le souverain paraît doué d'une fonction salvatrice, car il apporte à ses sujets «ce que le monde hellénistique désirait plus que tout autre chose, une révélation dynamique et personnelle de la divinité».[3] Il est difficile d'évaluer jusqu'à quel point cette notion de salut, si typiquement orientale, ou gréco-orientale, a été répandue dans l'Égypte ptolémaïque; il est fort probable que chez les sujets égyptiens des Ptolémées elle a dû rester lettre morte — le salut dans l'au-delà apparaît certes souvent chez eux comme une préoccupation profonde et angoissante, mais c'est plutôt dans les cultes populaires et dans la magie qu'ils ont cherché, et sans doute trouvé, les réponses qui leur convenaient. En revanche, pour la population grecque d'Égypte, le souverain a dû apparaître comme une puissance rédemptrice; l'épithète de σωτήρ, qui représente d'abord l'idée de la sécurité matérielle assurée par le roi, implique également qu'il est conçu comme sauveur au sens religieux du terme, de la même façon qu'Isis et Sarapis sont des θεοὶ σωτῆρες.[1]

---

[1] *Edfou*, I, 291, cité par S. Morenz, *Rel. égypt.*, p. 125, n. 4.

[2] Cf. A. Bouché-Leclercq, *Lagides*, III, p. 19, qui estime que les premiers Lagides n'ont pas dû se soumettre aux rites du couronnement; mais pour R. Merkelbach, *Isisfeste*, p. 45 sq., le couronnement de Ptolémée Soter a dû faire l'objet d'une cérémonie solennelle non seulement à Memphis, mais peut-être également à Canope.

[3] E. R. Goodenough, *The political philosophy of Hellenistic Kingship*, *YClS*, 1928, p. 91.

Étant rempli de l'énergie divine, le roi peut la dispenser à tous les êtres; sans doute faut-il que cette énergie soit périodiquement renouvelée en lui, et elle ne peut l'être qu'à la façon dont on en use à l'égard des dieux, par les offrandes, les libations, les purifications. C'est en effet par la liturgie perpétuée chaque jour dans les temples qu'était assurée la vie divine; pourtant il ne semble pas que le culte dynastique grec, tel que nous le connaissons, ait comporté ces rites journaliers. Il est vrai qu'à l'époque ptolémaïque il s'adresse d'abord aux souverains défunts et que le monarque régnant y est simplement associé à ses ancêtres — et c'est là une différence essentielle avec l'ancien culte égyptien; il ne semble donc pas que sa signification première soit le renouvellement de la vie divine dans la personne du roi, mais il apparaît plutôt comme une manifestation de loyalisme à l'égard du souverain et de la dynastie, et peut-être servait-il à masquer les différences de conception du pouvoir royal qui séparaient les Grecs des Égyptiens — en les réunissant tout au moins dans un même culte où était affirmée la nature divine du roi.[2] En ce sens les rois macédoniens, perpétuant la tradition du culte officiel, sont «d'authentiques successeurs des pharaons».[3]

---

[1] E. R. Goodenough, *op. cit.*, p. 98. Des épithètes comme ἐπιφανής, εὐεργέτης ont également une double valeur, politique et théologique; ἐπιφανής signifie la révélation de la divinité du roi, et cette révélation est par elle-même garantie de salut.

[2] A. Bouché-Leclercq, *Lagides*, III, p. 37.

[3] S. Morenz, *Rel. égypt.*, p. 14, qui fait observer que le culte royal ptolémaïque a évolué dans le sens d'une imitation des rites égyptiens.

Cependant, évolution religieuse et transformation politique vont de pair; si les Ptolémées ont assumé en le modifiant le rôle à la fois divin et sacerdotal joué par les pharaons, leur politique religieuse continue d'abord celle des dynasties précédentes pour évoluer ensuite selon une orientation qui lui est propre. Plusieurs siècles avant la conquête d'Alexandre, on avait assisté à un progrès continu de la théorie de l'autorité monarchique fondée sur le droit divin[1]; pourtant, la puissance politique et financière du clergé n'avait cessé de s'accroître jusqu'à la XXIe dynastie, où les grands-prêtres d'Amon détiennent le pouvoir. Mais il semble qu'à la politique d'abandon des derniers Ramessides ait succédé, à partir de la dynastie saïte tout au moins, une politique plus ferme et plus indépendante du clergé; les pharaons, à basse époque, ont dû prendre des mesures de coercition — confiscations des biens des temples, emprunts forcés — se dégageant ainsi de la tutelle des prêtres; pour payer ses mercenaires, Amasis avait dû puiser dans les richesses des temples de Boubaste, Héliopolis et Memphis[2]; plus tard, le roi Takhôs, deuxième souverain de la XXXe dynastie, fit un emprunt aux prêtres «jusqu'à la fin de la guerre contre les Perses».[3] Ptolémée Soter et ses successeurs immédiats ont dû employer les mêmes procédés; pour établir les nouveaux colons, ils avaient besoin de terres — et il fallait bien prendre des terres appartenant aux temples; ils devaient trouver «des formes de rémunération qui ne conféraient aucun droit aux prêtres»[4] — et ils les ont trouvées; le but de cette politique était évidemment l'anéantissement du pouvoir du clergé, but que les premiers souverains Lagides semblent bien avoir atteint. Ce sont des fonctionnaires royaux qui administrent les biens des temples: le souverain attribue les charges sacerdotales — ou les vend — et contrôle le recrutement des prêtres. «Le clergé est si soumis que les Ptolémées pourront réduire et presque supprimer les monopoles industriels des temples, comme les tissages de lin fin, et que l'impôt du sixième sur le produit des vignes et des vergers, autrefois payé aux dieux, sera détourné par le second Ptolémée au profit de la seule Philadelphe».[1] En contrepartie de cette diminution des droits et de la puissance financière des prêtres, le roi leur devait une rétribution prise sur ses propres revenus, d'où la nécessité d'un «budget des cultes»; au sacerdoce égyptien s'ajoutait le sacerdoce grec (mais peut-être les prêtres éponymes ne recevaient-ils pas de rémunération) et, bien entendu, celui de Sarapis, dont le culte était une institution royale. Ces charges accumulées ne semblent pourtant pas avoir pesé d'un poids très lourd sur le budget royal — sans doute les rois s'arrangeaient-ils souvent pour «reprendre ce qu'ils avaient donné».[2] Il faut remarquer d'ailleurs que, si les efforts des premiers Ptolémées tendaient à abattre la puissance du clergé, ils n'en ont pas moins élevé des temples souvent grandioses en l'honneur de dieux purement égyptiens; la confusion si fréquente du religieux et du politique a dû leur apparaître sur ce point comme un danger réel, et, s'ils acceptaient volontiers que leur pouvoir fût garanti par les dieux, ils ne pouvaient admettre qu'il leur fût disputé par les prêtres.

---

[1] A. Bouché-Leclercq, *Lagides*, III, p. 6.

[3] Cf. D. Mallet, *Les premiers établissements des Grecs en Égypte*, p. 130-131.

[2] G. Maspero, *Histoire ancienne*, III, p. 759, cité par A. Bouché-Leclercq, *Lagides*, I, p. 109-110; cf. également Cl. Préaux, *Économie royale des Lagides*, p. 47.

[4] Cl. Préaux, *op. cit.*, p. 51.

Cependant, dès le IIe siècle, on note une transformation dans la politique religieuse des Ptolémées; à mesure que l'autorité royale s'affaiblit, le clergé regagne pouvoirs et privilèges qui lui avaient été enlevés; d'ailleurs le puissant clergé de Thébaïde avait dû conserver de tout temps une bonne part de ses richesses et de son influence, alors même que les prêtres du Sarapieion de Memphis, par exemple, avaient passé sous la tutelle royale.[3] L'ancien jeu de forces — pouvoir central fort-clergé soumis, royauté faible-clergé puissant — que l'on peut observer déjà au Nouvel Empire réapparait donc, sans doute à partir du règne de Philopator; mais l'évolution sera désormais à sens unique, et sous le règne des derniers Lagides le pouvoir des prêtres ne fera que s'accroître. La comparaison de deux décrets, celui de Canope, de l'époque d'Évergète Ier,[1] et celui de Rosette, en l'honneur d'Épiphane,[2] apporte un signe visible de cette transformation : alors que dans le décret de Canope — qui émane pourtant du clergé égyptien — la prépondérance du grec se manifeste de façon frappante par l'emploi du seul nom de Ptolémée, sans les titulatures égyptiennes, par l'absence des formules rituelles, par la faible place accordée aux cultes indigènes en regard des longs développements concernant le culte dynastique, le décret de Rosette au contraire, rendu par les prêtres réunis en synode à Memphis, témoigne, dans son esprit et dans sa formulation, de la remise en vigueur des théories et des rites égyptiens entourant la personne du roi, et par là même du renouveau de l'influence exercée par le clergé indigène : la cérémonie du couronnement de Ptolémée V est rappelée en des termes qui indiquent bien qu'elle a suivi les usages anciens ; le souverain apparaît, à l'exemple de ses prédécesseurs les pharaons, comme un «dieu fils de dieux», comme un nouvel Horus fils d'Isis et d'Osiris, et sa victoire à Lycopolis est assimilée au combat livré à ses adversaires par Horus vengeur de son père. Mais il est possible que la transformation de l'attitude royale à l'égard du clergé ait commencé déjà avec Ptolémée IV, qui fut contraint, dans sa guerre contre Antiochos III, de faire appel au recrutement égyptien et dut faire face à des révoltes indigènes.[3] Ses successeurs, en tout cas, continuèrent la politique d'abandons au clergé : dons de numéraire, affectation aux dieux du produit de certaines taxes, exemptions fiscales ; tout cela ne constitue pas à proprement parler des dépenses pour le trésor royal, mais ce sont des transferts de droits qui contribuent à accroître le pouvoir des prêtres tout autant que les richesses des sanctuaires.[1] A l'époque des derniers Ptolémées, il semble que ce pouvoir soit chose acquise; de nombreux temples fort importants ont été érigés ou continuent de l'être, purement égyptiens par l'architecture, la décoration, la formulation des textes — même s'il y a de grandes différences entre les textes religieux ptolémaïques et ceux des époques antérieures; et le rituel en vigueur dans ces temples est toujours le vieux rituel pharaonique.

---

[1] P. Jouguet, *L'impérialisme macédonien et l'hellénisation de l'Orient*, p. 362.

[2] Cl. Préaux, *op. cit.*, p. 49 sq. Cl. Préaux fait remarquer que, en ce qui concerne les subventions aux cultes, la politique royale n'est jamais systématique; les dons prennent des formes variées; les décisions concernent les dieux et les temples individuellement, et non dans leur ensemble.

[3] A. Bouché-Leclercq, *Lagides*, III, p. 220.

---

[1] *OGIS* 56 (239/8 a.C.) ; J. G. Milne, *Greek Inscriptions*, 22186 et 22187 ; A. Bernand, *Confins libyques*, p. 989-1036.

[2] *OGIS* 90 (196 a.C.), *IBM* IV 2, 1065. Cf. A. Bernand, *Confins libyques*, p. 504 ; la pierre viendrait en réalité de Saïs.

[3] Selon W. Weber, *Äg. griech. Götter*, p. 27, la «réaction égyptienne» qui se produit sous le quatrième et le cinquième Ptolémée ne serait pas un phénomène vraiment égyptien dans son essence, mais une sorte de parti pris égyptisant, «eine archaistische Regung in Leben und Kunst». Mais s'il en est vraiment ainsi, on s'explique mal comment cette «réaction» a pu durer jusqu'à la fin de l'époque ptolémaïque ; s'il y a eu changement dans les esprits — encore est-ce bien difficile à estimer —, le culte, tel qu'il apparaît par exemple dans les représentations de Philae qui datent de Ptolémée XII, est purement égyptien, et non «égyptisant». Cf. J. G. Milne, *JEA*, 1928, p. 230.

En ce qui concerne le culte d'Isis, on ne possède guère de traces d'une dévotion particulière de Ptolémée Soter à son égard; s'il se préoccupe dès son arrivée en Égypte de rebâtir ou réparer les temples détruits du fait des guerres ou des conquérants perses (c'est ainsi qu'il exécute des travaux à Karnak et à Louqsor, entre autres lieux, au nom des rois Philippe Arrhidée et Alexandre[2]), il ne semble pas qu'il se soit particulièrement intéressé aux temples d'Isis[3]; s'il faut lui attribuer la construction du Sarapieion antérieur à celui d'Évergète, à Alexandrie, ou du moins les premiers travaux, on ne sait si son intention était de le consacrer également à Isis — vraisemblablement non, puisque le second Sarapieion n'était dédié qu'à Sarapis. Cependant, une stèle du Musée du Caire[4] présente un décret de Ptolémée fils de Lagos restituant aux dieux de Pe et de Dep, c'est-à-dire Horus et Outo, le domaine de Patanout, dans le voisinage du temple de Bouto, qui leur avait été enlevé par Xerxès après leur avoir été donné par le «roi Khabbash», chef d'un soulèvement national contre Xerxès en 487. Sans doute le thème de la restitution des biens sacrés enlevés par les Perses est-il un lieu commun de la propagande religieuse des Ptolémées — ainsi Évergète et Philopator ramènent de Syrie les statues divines dérobées par les Perses[1]; pourtant ce décret paraît témoigner de l'intérêt porté par le satrape aux dieux du cycle osirien, dont le texte rappelle la légende: c'est au «glorieux nourrisson» — Horus — qu'est attribué le lait du territoire de Patanout. Il faut noter aussi que, dans ce texte, les prêtres et les magistrats s'adressent à Ptolémée en des termes qui rappellent la filiation osirienne du souverain, et qui s'appliquent peut-être mieux à Ptolémée lui-même qu'au véritable roi, Alexandre, qui n'est jamais venu en Égypte: «le roi notre maître, Horus, le fils d'Isis et d'Osiris . . . le vengeur de son père, le Seigneur de Pe, le commencement et la fin des dieux . . . en ce jour là il se rendit visible à Saïs, ville de Neith, à côté de sa sainte mère».[2] La «sainte mère» à côté de laquelle le roi apparaît à Saïs est évidemment Neith elle-même; or, l'identification de Neith et d'Isis est bien connue. Il est donc fort probable que Ptolémée Soter a été considéré comme un «fils d'Isis». Sa femme Bérénice, dont on connaît l'identification à Aphrodite,[3] apparaît également sous la forme d'Isis sur quelques objets, camées et pierres semi-précieuses.[4]

---

[1] Cf. Cl. Préaux, *Économie royale*, p. 49 sq.

[2] A. Bouché-Leclercq, *Lagides*, I, p. 109.

[3] Il faut remarquer que, selon la tradition rapportée par Arrien, Isis est la seule divinité égyptienne à qui Alexandre ait fait élever un temple auprès de ceux des dieux grecs lorsqu'il fonda Alexandrie: αὐτὸς (Alexandre) τὰ σημεῖα τῇ πόλει ἔθηκεν, ἵνα τε ἀγορὰν ἐν αὐτῇ δείμασθαι ἔδει καὶ ἱερὰ ὅσα καὶ θεῶν ὧντινων, τῶν μὲν Ἑλληνικῶν, Ἴσιδος δὲ Αἰγυπτίας (Arrien, *Anabase*, III, 1, 4-5, éd. Roos).

[4] H. Brugsch, *Ein Decret Ptolemaios des Sohnes Lagi des Satrapen. ZÄS*, 1871, p. 1-13, 59-61. C. Wachsmuth, *Ein Dekret des ägypt. Satrapen Ptolemaios I, Rh. Mus.*, 1871, p. 463-472. A. Bouché-Leclercq, *La Politique de Ptolémée Soter et le culte de Serapis, RHR*, 1902, p. 1-30; *Lagides*, I, p. 105-108. Le texte est daté de «l'an VII d'Alexandre toujours vivant», c'est-à-dire 311 a.C., au moment où commence la crue du Nil.

Le successeur de Soter, Philadelphe, ne semble pas avoir pris, en général, une part très active à la restauration des temples ou à leur reconstruction; c'est à lui pourtant que l'on doit l'achèvement du gigantesque temple que Nectanébo Ier avait entrepris d'édifier en l'honneur d'Isis à Behbet el-Hagar, non loin de Sébennytos, dans le Delta[5]; c'est sous son règne que l'on commença à construire le nouveau temple d'Isis à Philae; on lui attribue encore l'octroi de la Dodécaschène à Isis, ou tout au moins la confirmation de ce don.[1] Tous ces témoignages indiquent de façon fort claire l'intérêt porté par le roi au culte d'Isis; et cet intérêt s'explique tout naturellement, si l'on songe à l'identification à Isis d'Arsinoé, sa soeur-épouse. On remarquera d'ailleurs que Philadelphe est le premier souverain de la dynastie macédonienne à avoir repris l'ancienne coutume du mariage entre frère et soeur[2]; ce faisant, non seulement il s'assimilait de façon plus étroite à ses prédécesseurs, mais encore il reproduisait dans le temps l'union d'Osiris et d'Isis, manifestant ainsi de façon évidente le caractère sacré du couple qu'il formait avec Arsinoé.[3] Cette dernière, qui fut déifiée après sa mort en 270 a.C., était, de son vivant, assimilée à un certain nombre de déesses, entre autres Aphrodite et Niké[4]; quelques témoignages sûrs prouvent son identification à Isis, parmi lesquels deux vases d'Alexandrie portant l'inscription 'Αγαθῆς Τύχης 'Αρσινόης Φιλαδέλφου "Ισιος.[5] On peut également faire état d'une dédicace adressée à Isis Arsinoé Philadelphe par un certain Thestor pour lui-même, sa femme et ses enfants.[6] Une stèle de Pithom

---

[1] R. Merkelbach, *Isisfeste*, p. 27; cf. A. Erman, *Religion*, p. 411: «Dans leurs campagnes asiatiques, les trois premiers Ptolémées retrouvèrent des statues divines, du matériel de culte et des livres soustraits aux temples à l'époque perse et ils se firent un plaisir de les *restituer aux temples desquels ils avaient été enlevés*» (Canope 10, 5).

[2] A. Bouché-Leclercq, *Lagides*, I, p. 107.

[3] Théocrite, *Idylle* XVII, 45-50: σέθεν (= Aphrodite) δ'ἕνεκεν Βερενίκα εὐειδὴς 'Αχέροντα πολύστονον οὐκ ἐπέρασεν . . . ἐς ναὸν κατέθηκας, ἑᾶς δ'ἀπεδάσσαο τιμᾶς. Sur un temple de la déesse syrienne et d'Aphrodite-Bérénice, cf. U. Wilcken, *Chrest.*, I, nº 101; O. Guéraud, *Enteuxeis*, 13.

[4] Cf. J. Tondriau, *Les Souveraines Lagides en déesses au 3e siècle a.C.*, *E. Pap.*, 1948, p. 6, qui cite un camée de Bubaste, une chalcédoine convexe de Syrie, une verroterie violette transparente et peut-être une sardoine; cf., du même auteur, *Princesses ptolémaïques comparées ou identifiées à des déesses* (IIIe siècle a.C.), *BSAA*, 1948, p. 14. Sans doute s'agit-il de documents postérieurs à la mort de Bérénice.

[5] A. Erman, *Religion*, p. 412. Cf. G. Roeder, *Der Isistempel von Behbet*,

---

ZÄS, 1910, p. 62-73; H. Brugsch, *Geogr. Inschr.*, I, 140, 284; *Dict. géogr.*, 489.

[1] A. Bouché-Leclercq, *Lagides*, I, p. 241; III, p. 20; A. Erman, *Rel.*, p. 406.

[2] Le mariage du pharaon avec sa soeur n'était certainement pas une obligation dans l'Égypte ancienne; cf. A. Erman-H. Ranke, *Civilisation égyptienne*, p. 104: «parfois même (la reine) est la soeur de son époux en qualité de *fille du dieu*, c'est-à-dire de fille du roi défunt». Le souci de préserver la pureté du sang royal a pu servir à justifier et à étendre cette coutume.

[3] La première Arsinoé, fille de Lysimaque et épouse de Philadelphe avant le remariage de celui-ci avec sa soeur, semble avoir déjà été assimilée à Isis; le temple d'Isis à Coptos renfermait une statue qui pourrait être la sienne, d'autant qu'elle avait été reléguée à Coptos après la découverte du complot soi-disant tramé par elle contre sa rivale Arsinoé II; cf. K. Sethe, *Hieroglyphische Urk. der griech. röm. Zeit*, I, n° 15-17; A. Bouché-Leclercq, *Lagides*, I, p. 162; III, p. 65.

[4] C. E. Visser, *Götter u. Kulte*, p. 16-17. Sur Arsinoé, cf. l'ouvrage récent de G. Longega, *Arsinoé II* (Rome, 1968).

[5] *SB* 601 et 602; E. Breccia, *BSAA*, 1910, p. 96, n° 2 et 3.

[6] *OGIS* 31; cf. E. Breccia, *Iscr.* n° 7 et pl. 3, n° 7; *Mon.* I, p. 52, n° 2 et pl. 19, fig. 1. Musée d'Alexandrie. Le nom d'Isis a été rétabli, mais cette restitution paraît fort vraisemblable: "Ισιδι 'Α]ρσινόηι | Φιλαδέλ]φωι Θεσ [. Cf. également l'inscription d'Halicarnasse, *OGIS* 16, qui associe Arsinoé à Sarapis et Isis (cf. *infra*, III, p. 33-34. J. Tondriau, *E. Pap.*, 1948, p. 8 et n. 5; *BSAA*, 1948, p. 15-20). Il faudrait retenir encore un exemple égyptien de l'assimilation Arsinoé-Isis, K. Sethe, *Hier. Urk.*, I, n° 19, l. 10.

présente encore un témoignage intéressant, à la fois quant au rapprochement d'Arsinoé et d'Isis et quant à l'égyptianisation des souverains macédoniens; on y voit Ptolémée II apporter les offrandes rituelles — Maat, oeil oudjat, vases de vin — à Atoum, Osiris, Horus, Isis et Arsinoé Philadelphe divinisée; celle-ci porte les titres de «soeur du roi, grande épouse du roi, qui possède le coeur de Shou, aimée des dieux, maîtresse des Deux Pays, Arsinoé, image d'Isis et d'Hathor».[1] Ici, Arsinoé n'est pas confondue avec Isis, mais elle est, en quelque sorte, sa représentante; lorsqu'elle est divinisée, elle apparaît comme la «déesse Philadelphe», dont le culte est le premier à être imposé aux temples indigènes — on sait qu'il y avait une statue d'Arsinoé II, ainsi que de Philadelphe, dans le temple d'Héliopolis — bien qu'elle possède ses propres sanctuaires, les *Arsinoeia*.[2] Mais peut-être est-ce seulement Arsinoé vivante et reine qui est identifiée à Isis; la divinisation fait d'elle une entité particulière honorée sans doute en compagnie d'Isis, mais distincte d'elle; un papyrus probablement postérieur à sa mort[3] mentionne des sacrifices en l'honneur d'Arsinoé et d'Isis.

On pourrait dire d'Évergète, comme de certains de ses prédécesseurs plus illustres, qu'il fut un «pharaon bâtisseur»; pendant son règne, qui marque l'apogée de la puissance et du rayonnement de l'Égypte hellénistique, les fondations de temples se succèdent; le décret de Canope institue solennellement les fêtes en l'honneur du couple royal, et les premières formules de «serment royal» apparaissent, qui unissent au roi et à la reine Sarapis et Isis et «tous les autres dieux et déesses». C'est en effet à Évergète qu'est due la construction du Sarapieion d'Alexandrie, sans doute en remplacement d'un sanctuaire antérieur de moindre importance[4]; et il semble bien que son intérêt se soit manifesté presque exclusivement aux divinités du cycle osirien, car on lui doit également la fondation d'un temple d'Osiris à Canope,[1] celle d'un sanctuaire d'Isis et d'Harpocrate à Philae,[2] celle du temple d'Isis à Assouan. Sous son règne encore, on commence à édifier le sanctuaire d'Horus à Edfou, le plus important peut-être des temples ptolémaïques d'Égypte.[3] Quant aux formules de «serment royal», qui auparavant ne mentionnaient que les souverains,[4] à partir d'Évergète elles comprennent également les noms des dieux égyptiens qui semblent avoir conquis la prédominance à cette époque, c'est-à-dire Sarapis et Isis. La formule employée par les Égyptiens, que l'on trouve par exemple dans les papyrus démotiques d'Éléphantine, mentionne «les dieux bienfaisants» (= le couple des Évergètes), «Isis et Sarapis et les autres dieux d'Égypte»[5]; quand ce sont des Grecs qui le prononcent, le serment comporte en général l'expression «tous les autres dieux et déesses» en omettant le mot d'Égypte; on rencontre également la formule «et les autres dieux du pays».[6] Les places respectives d'Isis et de Sarapis dans la formule paraissent interchangeables, excepté dans les textes démotiques où Isis occupe la première place; ainsi dans la requête d'un nauclère se terminant par le serment royal, on trouve, dans l'ordre, Ptolémée, Bérénice, Sarapis et Isis[7]; mais un document de la même époque invoque Ptolémée, Bérénice, leurs parents, Isis et Sarapis et tous les autres dieux et déesses.[8] On peut constater de ce fait l'existence du lien qui unit les souverains et le couple Sarapis-Isis, devenus véritablement des dieux dynastiques;

---

[1] G. Roeder, *Äg. Rel.*, I, p. 115. La stèle de Pithom (Caire 22183) a été offerte par Ptolémée Philadelphe au temple d'Atoum de Teku. Cf. H. Brugsch-A. Erman, *ZÄS*, 1894, p. 74-87; E. Naville, *ZÄS*, 1902, p. 66-75, tab. III-V; K. Sethe, *Urk.*, II, 1904, p. 81-105. Si Arsinoé apparaît dans ce texte comme «l'image d'Isis et d'Hathor (= Aphrodite)», on sait d'autre part (Plutarque, *Amat.*, 753 F, cité par G. Vandebeek, *Interpretatio graeca*, p. 82) que Belistiché, maîtresse de Philadelphe, était adorée comme Aphrodite à Alexandrie.

[2] *P. Col. Zen.* I, 39, 14-15; *P. Cair. Zen.* IV, 59745.

[3] *PSI* V, 539: ὑπόμνημα de Φεμμενᾶς, prêtre d'Isis et de Sarapis, du village de Τεμούνους.

[4] Cf. *infra*, p. 56-57.

---

[1] *OGIS* 60, *IBM* 1063; E. Breccia, *Mon*, I, p. 52, n° 3 et pl. 18, fig. 3; A. Bernand, *Confins libyques*, p. 236-37, n° 7. Cf. *OGIS* 56 (décret de Canope), l. 49, qui fait allusion à l'Osiris du sanctuaire de Canope.

[2] *OGIS* 61; A. Bernand, *Inscriptions Philae*, I, n° 4.

[3] Cf. Th. Brady, *The Reception of the Egyptian cults by the Greeks*, p. 15 et n. 28. A. Bouché-Leclercq, *Lagides*, III, p. 20.

[4] *P. Hib.* 38; *P. Petr.* III, 56 a. Th. Brady, *op. cit.*, p. 15-16.

[5] Cf. *P. Éleph.* VII, 10: serment de l'hiérogrammate Thoutmosis, le 17 Phamenoth 225/4 a.C.; XXVI, 11: serment du grand-prêtre Harsiésis, en 224/3 a.C. Le serment de Pinyris, daté de 223/2 a.C. (*P. Éleph.* XXII, 12) mentionne simplement «les autres dieux», en omettant le mot Égypte.

[6] *SB* 5680, 6 (229 a.C.).

[7] *P. Magd.* 11 = *Enteuxeis*, 27; U. Wilcken, *Chrest.*, I, n°442. Magdola, an 25 d'Évergète.

[8] *P. Éleph.* XXIII,12 (17 Mésoré 223/2 a.C.).

le même fait apparaît dans les «doubles dédicaces» où les souverains régnants sont associés à Sarapis et à Isis, alors que l'on ne connaît pas d'exemples ptolémaïques — à l'exception des deux grandes inscriptions de Syène — d'association d'autres divinités avec les rois.[1]

De même qu'Arsinoé II et que, peut-être, la première Bérénice, l'épouse d'Évergète, Bérénice II, se trouve non seulement associée à Isis dans les formules de serment, mais aussi assimilée elle-même à la déesse. Un papyrus de Crocodilopolis mentionne un sanctuaire privé d'Isis mère des dieux-Bérénice et d'Aphrodite-Arsinoé[2]; il s'agit évidemment d'une dévotion particulière, car Bérénice II apparaît dans le culte dynastique, au côté de son époux, comme «déesse Évergète», mais le fait reste significatif. On retrouve des traces de cette assimilation dans l'iconographie; un marbre de l'Isieion de Rome représentait peut- être Bérénice II en Isis,[3] et on la voit encore, sous cette même forme, sur deux pierres de Paris.[4] On connaît d'ailleurs une circonstance où Bérénice II, de façon certainement très consciente et symbolique, s'est identifiée encore plus étroitement à Isis en répétant un geste légendaire de celle-ci: lorsque Ptolémée Évergète partit en guerre contre les Syriens, en 247 a.C., Bérénice dédia une boucle de sa chevelure dans le temple d'Arsinoé à Alexandrie, de même qu'Isis avait consacré une de ses boucles en l'honneur de son époux; on pouvait voir cette boucle, selon la tradition, au sanctuaire de Coptos, ou peut-être à Memphis.[5]

---

[1] Cf. P. M. Fraser, *Two Studies on the Cult of Sarapis, Opusc. Atheniensia*, 1960, p. 11.

[2] *P. Petr.* III, 1, col. 2, 6 d (an 10 d'Évergète): Ἴσιδος μητρὸς θεῶν Βερενίκης καὶ Ἀφροδίτης Ἀρσινόης. Selon J. Tondriau, *E. Pap.*, 1948, p. 8, «l'identification de Bérénice 1ère à une divinité aussi abstraite que l'Isis mère des dieux serait, en ce temps, peu vraisemblable». D'ailleurs, l'identification à Isis de Bérénice II est beaucoup mieux attestée que celle de Bérénice I.

[3] Cf. pl. XIV, 1.

[4] Chabouillet, *Cat.*, p. 24, n. 160-161; E. Babelon, *Cat.*, 1897, pl. XXII, 229, cités par J. Tondriau, *BSAA*, 1948, p. 22 et G. Vandebeek, *Interpretatio graeca*, p. 67, n. 4. Il existe d'autres représentations difficiles à identifier de reines ptolémaïques en costume d'Isis, avec les longues boucles et le manteau à franges noué sur la poitrine; cf. E. Breccia, *Mon.* I, pl. XXV, 2.

[5] Sur la boucle de Bérénice, cf. Callimaque; Th. Hopfner, *Plutarch, I*, p. 44. Boucle d'Isis à Coptos, cf. Plutarque, *De Is.*, 14; E. Bernand, *Inscriptions métriques*, p. 410 et n. 13.

Le geste d'Isis préfigure celui de plusieurs reines d'Égypte, car il semble que la veuve de Tout-Ankh-Amon ait, elle aussi, offert une de ses boucles à son mari mort.[1]

Sur l'attitude de Ptolémée IV Philopator à l'égard du culte d'Isis, nous ne possédons guère de renseignements[2]; on remarquera cependant qu'il porte régulièrement l'épithète «aimé d'Isis», qui n'apparaît pas dans les titulatures de ses prédécesseurs. On la rencontre soit transcrite à la mode grecque, ἠγαπημένος ὑπὸ τῆς Ἴσιδος,[3] soit sous la forme égyptienne, *Meri Iset*, notamment dans le texte hiéroglyphique d'une dédicace bilingue à Aphrodite Ourania où Philopator est appelé «le roi de Haute et Basse Égypte, Ptolémée vivant éternellement, aimé d'Isis, fils du roi de Haute et Basse Égypte Ptolémée et de la maîtresse des Deux Pays Bérénice, dieux Bienfaisants».[4] D'autre part, une inscription d'Alexandrie récemment publiée[5] présente une dédicace adressée par Ptolémée IV à une déesse qualifiée de μεγίστη et qui doit être Isis; celle-ci est remerciée pour ses bienfaits à l'égard du roi, ce qui montre bien, de même que l'épithète «aimé d'Isis», qu'il estimait bénéficier d'une protection spéciale de la déesse. Qui plus est, la pierre de Rosette[6] témoigne de l'introduction de son fils dans la famille osirienne: après sa victoire de Lykopolis il apparaît comme un nouvel Horus triomphant et, de ce fait, il est lui aussi «fils d'Isis et d'Osiris».[7]

---

[1] H. Carter, *Tut ench Amun*, II, p. 199, cité par Th. Hopfner, *op. cit.*, p. 44.

[2] Alors que, pour la période allant de 285 a.C. à 223 a.C., on constate la «primauté d'Isis dans la propagande royale», pour G. Vandebeek, *Interpretatio graeca*, p. 67-8, il est possible que le même phénomène se soit déjà manifesté à l'époque saïte; cf. H. Kees, *Götterglaube*, p. 401-410.

[3] U. Wilcken, *Chrest.*, I, nº 109 (fin IIIe siècle a.C.); *Arch. f. Pap.*, 4, 1908, p. 245-6 (et P. Perdrizet, *BCH*, 1911, p. 122-3) : décret des prêtres de Memphis (217 a.C.) en l'honneur de Ptolémée IV.

[4] P. M. Fraser, *JEA*, 1956, p. 97-98. *SEG*, XVI, 860. Cette dédicace doit provenir de Cusae, où existait un culte d'«Hathor de l'or». Un temple en l'honneur d'Hathor de l'or a dû être fondé ou embelli par Ptolémée Ier; Philopator aurait établi à Cusae un nouveau sanctuaire d'Aphrodite Ourania.

[5] P. M. Fraser, *Berytus*, 1959/60, p. 135-6, nº 4, pl. XXIX, 4; *Bull. épigr.*, 1962, p. 212, nº 347; *SEG*, XX, 496.

[6] Cf. *supra*, p. 32 et n. 2.

[7] *OGIS* 90 1, 10; *IBM*, 1065: (Ptolémée) ὑπάρχων θεὸς ἐκ θεοῦ καὶ θεᾶς καθάπερ Ὧρος, ὁ τῆς Ἴσιος καὶ Ὀσίριος υἱός, ὁ ἐπαμύνας τῶι πατρὶ αὐτοῦ Ὀσίρει; à la l.26, on le voit anéantir tous les «ἀσεβεῖς» de Lykopolis καθάπερ Ἑρμῆς

Arsinoé III, son épouse, est également représentée en Isis sur deux pierres, avec une couronne de laurier sur la première et le *basileion* isiaque sur la seconde[1]; et il semble que Ptolémée Philopator ait rendu un culte à sa mère Bérénice II dans un sanctuaire du littoral sous l'épithète de σώζουσα: nous voilà ramenés une fois de plus à Isis, qui est par excellence σώτειρα ou σώζουσα, en particulier pour les marins en péril.[2]

Pour les souverains et souveraines qui succèdent à Philopator, les témoignages sont assez dispersés; on sait cependant que Cléopâtre 1ère, épouse d'Épiphane, apparaît identifiée à Isis sur des monnaies d'argent et de bronze[3]; en revanche, il ne semble pas qu'Épiphane lui-même ainsi que Philomètor aient montré une dévotion particulière à l'égard d'Isis. Il est possible que Ptolémée VI ait été identifié à une déesse Dikaiosyné[4]; or, Dikaiosyné est une des formes d'Isis; mais l'assimilation, si assimilation il y a, doit provenir, plutôt que de la parenté du roi avec Isis, de ses rapports avec la justice, dont il est l'incarnation: le souverain peut bien être identifié avec la Justice, puisqu'il en est le garant sur terre.[5] Le serment royal associant les souverains et les dieux avec à leur tête Sarapis et Isis apparaît encore à l'époque de Philomètor, prononcé par les soldats de la flotte des Nésiotes[6]; on retrouve la même formule dans le serment d'un *kybernetes* conservé par un papyrus de l'époque d'Évergète II.[7]

καὶ Ὧρος ὁ τῆς Ἴσιος καὶ Ὀσίριος υἱὸς ἐχειρώσαντο τοὺς ἐν τοῖς αὐτοῖς τόποις ἀποστάντας πρότερον.

[1] Chabouillet, nº 2319, p. 154 et nº 3507, p. 617, cité par J. Tondriau, *E. Pap.*, 1948, p. 10 et *BSAA*, 1948, p. 24.

[2] Cf. J. Tondriau, *E. Pap.*, 1948, p. 13. Hors d'Égypte, Isis est invoquée comme σώτειρα à Délos, Rhodes, Cos (cf. *infra*, II, p. 114; III, p. 24, 30).

[3] B. V. Head, *Hist. Num.*, p. 716. J. Tondriau, *E. Pap.*, 1948, p. 13.

[4] *P. Grenf.* II, 15, col. I, 8 = U. Wilcken, *Chrest.*, I, nº 106; *Arch. f. Pap.*, 3, 1906, p. 524-525; cf. J. Tondriau, *Rois Lagides comparés ou identifiés à des divinités*, *CE*, 1958, p. 145.

[5] Il faut noter cependant une autre interprétation de Φιλομήτορος Δικαιοσύνης du *P. Grenf.*: selon A. Bouché-Leclercq, *Lagides* III, p. 62, n. 3, on pourrait voir, en la Δικαιοσύνη Philomètor, Cléopâtre II-Isis.

[6] *SB* 6261 = *P. Hamb.* 57 (160 a.C.), Hérakléopolis.

[7] *P. Teb.* III, 810 (134 a.C.); cf. aussi *P. Teb.* II, 815, 1, verso, col. IV (même formule).

On a remarqué au IIe siècle, chez les Lagides comme chez les Séleucides, «l'intrusion et l'influence croissante»[1] des femmes dans la politique et les matières de gouvernement; Diodore, qui affirme qu'en Égypte la reine a plus de puissance que le roi,[2] attribue ce fait à l'influence de la légende isiaque — où effectivement, lorsque Osiris disparaît, Isis joue un rôle déterminant et apparaît même comme la maîtresse de l'Égypte, son époux lui ayant délégué tous ses pouvoirs. Bien entendu, il serait assez hasardeux d'attribuer à une imitation consciente du rôle joué par Isis l'attitude de certaines souveraines ptolémaïques; mais on doit observer que des reines comme Cléopâtre II ou Cléopâtre III sont incontestablement plus énergiques et plus politiques que leurs époux, frères et fils. Il semble que ce soit Cléopâtre II qui ait institué le sacerdoce du *hiéros pôlos Isidos* à l'époque où elle avait chassé du trône son frère-époux Évergète II — on ne peut dire pourtant que, ce faisant, elle ait agi comme une nouvelle Isis; mais c'est en tout cas à cette époque qu'elle prend le titre de *Philomètor Soteira,* vocable isiaque.[3] Ce titre apparaît sur une inscription de 112 a.C., appliqué à une «déesse Évergétis» dont on ne sait au juste s'il s'agit de Cléopâtre II ou de Cléopâtre III[4]; la mère et la fille semblent avoir été associées et peut-être même confondues dans le culte d'Isis. De nombreux témoignages indiquent en tout cas l'assimilation de Cléopâtre III à Isis[5]: son titre de *Dikaiosyné* tout d'abord, car Isis est l'incarnation de la justice; celui de *Niképhoros,* dont la transcription démotique est «*dame du sabre*», surnom qu'elle a pu recevoir au cours des campagnes de Syrie, mais qui est également une des épithètes d'Isis, victorieuse elle-même dans le combat contre Seth et ses partisans et dispensatrice de victoires pour le souverain.[6] Elle est également appelée «la Jumelle d'Osiris Évergète»,[1] ce qui est une allusion très claire à Isis, soeur jumelle d'Osiris. Enfin, Cléopâtre III porte officiellement le nom d'Ἶσις μεγάλη μήτηρ θεῶν[2]; la prêtresse — ou peut-être le prêtre[3] — hiéropole d'Isis grande mère des dieux apparaît sur de nombreux documents allant de 115[4] à 107/6 a.C.[5]; mais à partir de cette date elle disparaît du protocole, «au moment où s'amasse l'orage qui va emporter Cléopâtre III».[6]

---

[1] A. Bouché-Leclercq, *Lagides,* II, p. 89.

[2] Diodore, I, 27.

[3] Le hiéropole d'Isis apparaîtrait pour la première fois dans un papyrus démotique daté de 131 a.C.; cf. E. Revillout, *Rev. Ég.,* 1880, p. 91; par conséquent «ce culte aurait été institué par Cléopâtre II régnant seule sur l'Égypte» (A. Bouché-Leclercq, *Lagides,* III, p. 53).

[4] Cf. *OGIS* 739; J. G. Milne, *Greek Inscriptions,* 19299.

[5] Sur une représentation de Cléopâtre III en Isis, cf. Fr. W. von Bissing, *Denkmäler Ägyptischer Skulptur* (München, 1914), p. 116, cité par G. Vandebeek, *Interpretatio graeca,* p. 68.

[6] Cf. J. Tondriau, *BSAA,* 1948, p. 27-28.

Il reste à envisager un cas très particulier d'identification de souverains à Isis: celui de la dernière Cléopâtre et de son époux romain Marc Antoine. Cette identification a dû commencer très tôt, et, selon l'usage égyptien, lorsque Cléopâtre mit au monde Césarion, fils de Jules César; dans le mammisi, aujourd'hui disparu, d'Hermonthis, étaient représentées les scènes de théogamie et de naissance divine, où l'on voyait Cléopâtre, qualifiée de «divine mère de Rē», donnant le jour au nouvel Horus (Césarion), accueilli par les déesses; l'enfant était ainsi présenté comme «fils de Rē», de même que tous les rois d'Égypte qui l'avaient précédé.[7] Mais on n'a affaire ici qu'au procédé banal selon lequel toute reine, dans sa fonction maternelle, est assimilée à une déesse-mère — généralement Isis — et tout nouveau-né royal au jeune Horus; c'est un moyen bien connu d'établir la filiation divine du pharaon. A partir de la rencontre de

---

[1] E. Revillout, *Chrest. démot.*, p. 110; A. Bouché-Leclercq, *Lagides*, III, p. 57.

[2] Cf. H. Henne, *RPh*, 1936, p. 318-324; G. Vandebeek, *Interpretatio graeca*, p. 68. Le titre de μεγάλη μήτηρ θεῶν pose la question de l'identification, en Égypte même, d'Isis à Cybèle; on sait que le culte de Cybèle avait été introduit dans l'Égypte ptolémaïque et que Bérénice II lui est identifiée. Peut-être l'assimilation d'Isis à la Grande Mère des dieux a-t-elle été influencée par l'identification des reines à chacune des deux déesses; cf. C. E. Visser, *Götter u. Kulte*, p. 43, qui fait remarquer que μήτηρ θεῶν n'est pas un nom de culte égyptien d'Isis.

[3] Pour Spiegelberg, Otto, Gerhard, le hiéropole d'Isis était un prêtre; Lepsius, Krebs, Strack sont d'avis contraire. Cf. A. Bouché-Leclercq, *Lagides*, III, p. 54-56.

[4] *SB* 5229, 4 = *P. Strasb.* 59.

[5] *BGU* 996, II, 5.

[6] A. Bouché-Leclercq, *op. cit.*, p. 54-56. On retrouve pourtant le hiéropole d'Isis grande mère des dieux dans un papyrus d'Hermonthis daté de 104 a.C. (*PSI* IX, 1025, 11).

[7] Sur les scènes de naissance divine à Hermonthis, cf. G. Maspero, *Annuaire*, p. 21-22, cité par A. Bouché-Leclercq, *Lagides*, III, p. 10, et surtout F. Daumas, *Les mammisis des temples égyptiens*, p. 339-347.

Cléopâtre avec Antoine, il s'agit de tout autre chose: on est en présence d'un système politico-théologique, aux vues ambitieuses et vastes, qui a dû être élaboré dans l'entourage de Cléopâtre; la fameuse rencontre de Tarse, avec son déploiement de faste et sa mise en scène théâtrale, a visiblement été préméditée et soigneusement mise au point: c'est la nouvelle Isis qui va au devant du nouveau Dionysos pour célébrer avec lui le *hiéros gamos*.[1] L'union d'Antoine et de Cléopâtre peut être considérée comme un mariage sacré, dont le prototype céleste est la conjonction du soleil et de la lune[2]; ce caractère cosmique apparaît même dans le récit de Dion Cassius.[3] L'ambition de Cléopâtre, qu'elle s'efforça probablement de faire partager à Antoine, devait être de restaurer le principe de la monarchie de droit divin — l'ancien principe égyptien, qui semblait s'être bien perdu au cours des années troublées, marquées par les rivalités familiales et les révoltes indigènes, qui précèdent la venue au pouvoir de la dernière des Ptolémées; en même temps, son grand dessein politique ne visait pas à moins qu'à la réorganisation de l'Orient. Ainsi que l'écrit H. Jeanmaire[4], «théologiquement, c'était la plus audacieuse tentative de syncrétisme religieux qui ait jamais été essayée, c'était la fusion définitive des cultes helléniques et des cultes orientaux, l'épiphanie des dieux anciens sous les traits des maîtres du jour». Dès lors, Cléopâtre, selon Plutarque, «pour se montrer à la foule, porta une autre robe, la robe sacrée d'Isis, et se comporta comme une nouvelle Isis»[5]; Νέα Ἶσις devient un de ses titres, et c'est sous cette forme qu'elle est représentée sur des gemmes et des monnaies.[1] Le vocable de Théa Néotéra lui est sans doute appliqué, ce qui peut s'expliquer par un rapprochement avec l'expression Néa Isis[2]; mais la Néotéra d'une inscription de Dendéra représenterait, plutôt que Cléopâtre, Aphrodite-Hathor.[3]

---

[1] Sur Antoine-Néos Dionysos et Cléopâtre-Néa Isis, cf. C. E. Visser, *Götter und Kulte*, p. 16-17; H. Jeanmaire, *RA*, 1924, I, p. 248-9.

[2] Cf. A. Krappe, *Genèse des Mythes*, p. 129 et 131-2; du *hiéros gamos* du Soleil et de la Lune, célébré au jour de l'équinoxe du printemps, naît le *kosmokrator*.

[3] Dion Cassius, *Hist. Rom.*, L, 4; συνεγράφετο (Antoine) τε τῇ Κλεοπάτρᾳ καὶ συνεπλάττετο αὐτὸς μὲν Ὄσιρις καὶ Διόνυσος, ἐκείνη δὲ Σελήνη καὶ Ἶσις λέγοντες εἶναι, ἐξ οὗπερ καὶ τὰ μάλιστα ἔκφρων ὑπ' αὐτῆς ἐκ μαγγανείας τινος γεγόνεναι ἔδοξεν. La «magie» prétendument employée par Cléopâtre pour séduire Antoine devait naturellement servir de thème de propagande à leurs ennemis romains.

[4] *RA*, 1924, I, p. 250.

[5] Plutarque, *Antoine*, 54 (941): Κλεοπάτρα καὶ τότε καὶ τὸν ἄλλον χρόνον εἰς πλῆθος ἐξιοῦσα στολὴν ἑτέραν, ἱερὰν Ἴσιδος, ἐλάμβανε καὶ νέα Ἶσις ἐχρημάτιζεν; cf. également Servius, *Ad Aen.*, VIII, 696: *Cleopatra sibi tantum adsumpserat, ut se Isin vellet videri.*

Ainsi Antoine, Cléopâtre et la famille royale forment un nouveau panthéon, car toujours selon Plutarque, «Antoine augmenta encore le scandale en nommant les enfants jumeaux qu'il avait eus de Cléopâtre l'un Hélios et l'autre Séléné».[4] Tout cela va beaucoup plus loin que les anciennes théories sur la filiation divine du souverain; si les rois macédoniens avaient consenti à jouer, plus ou moins sincèrement, leur rôle de «fils de Rē» et de «nouvel Horus», aucun d'entre eux, à ce qu'il semble, ne s'était jamais proclamé aussi ouvertement incarnation du dieu descendu parmi les hommes.

Il n'est pas utile de rappeler la fin misérable de l'aventure, et le coup brutalement porté aux ambitions et aux espoirs de Cléopâtre; cependant, la divinisation d'Antoine et de la reine a été, sans aucun doute, un des éléments principaux de la propagande d'Octave et de ses partisans, élément d'autant plus facile à exploiter que cette divinisation ne pouvait apparaître aux Romains que comme une prétention choquante et insensée; c'est ce que montre bien le discours prêté par Dion Cassius à Octave avant Actium: «Qui ne serait consterné d'entendre et de voir Antoine ... adorant cette femme comme une Isis ou une Séléné, nommant les enfants qu'il a eus d'elle Hélios et Séléné, et pour comble se faisant appeler lui-même Osiris et Dionysos ...»[1]. Pourtant, même après le désastre et lorsque tout était définitivement perdu, Cléopâtre parvint encore à rappeler sa nature divine; elle avait fait construire un tombeau, pour elle et pour Antoine, auprès du temple d'Isis à Alexandrie,[2] et jusque dans sa mort elle s'identifia à Isis.[3]

---

[1] Cf. J. Ninth-H. Carnegie, *Catal. of the Coll. of Antique Gems*, 122 K 7, cité par G. Vandebeek, *Interpretatio graeca*, p. 75-76; J. N. Svoronos, IV, p. 395. L'attribut isiaque d'une monnaie de Patrai, p. 318, n° 1905, serait une allusion à Cléopâtre Nouvelle Isis (cf. *infra*, II, p. 21). Cf. aussi *P. Oxy.* 1380, 85.

[2] Cléopâtre en tant que Théa Néotéra serait représentée sur de nombreuses monnaies, en particulier de Phénicie et de Cyrénaïque; cf. J. Tondriau, *BSAA*, 1948, p. 29-30; cf. aussi *P. Oxy.* 1449.

[3] Auxquelles, il est vrai, Cléopâtre a peut-être été également assimilée; cf. J. Tondriau, *art. cit.*, p. 29-30. Sur Théa Néotéra, cf. A. D. Nock, *Neotera, queen or goddess? Aegyptus*, 1953, p. 285-6, pour qui Néotéra, dans l'Égypte romaine, est identifiée à Aphrodite; cependant L. Moretti, *Aegyptus*, 1958, p. 203, identifie Néotéra à Nephthys et refuse le rapprochement avec Cléopâtre. Sur l'inscription de Dendéra, cf. *SB* 8331 (98 a.C.); *HThR*, 1948, p. 213 sq.

[4] Plutarque, *Antoine*, 36: ηὔξησε δὲ τὴν διαβολὴν παῖδας ἐκ τῆς Κλεοπάτρας διδύμους ἀνελόμενος 'Αντώνιος καὶ προσαγορεύσας τὸν μὲν Ἥλιον, τὴν δὲ Σελήνην .... Des statues de Cléopâtre-Isis et d'Antoine-Osiris ont été trouvées dans un sanctuaire qui doit être le Thesmophorion dont parle Polybe, XV, 29, 8 - 33, 8; cf. E. Breccia, *Alexandrea ad Aegyptum*, p. 88; C. E. Visser, *Götter und Kulte*, p. 37.

En perdant son indépendance, l'Égypte n'avait pas renoncé à la théorie de l'origine divine de ses souverains; c'est pourquoi, sur les murs des temples ptolémaïques continués à l'époque romaine, on verra les empereurs prendre la suite des rois macédoniens et accomplir tous les actes de l'ancien rituel. Il est vrai qu'à cette époque il ne s'agit plus que de figurations symboliques; à l'occasion de leurs rares voyages en Égypte, les empereurs romains pourront encore apparaître comme des «dieux vivants» mais la tradition est désormais figée. La tentative d'Antoine et de Cléopâtre, avec ses ambitions avortées et sa folle démesure, aura sans doute été la dernière manifestation, en Égypte, de l'unité de la politique et de la religion.

B. *La création de Sarapis*

Il est impossible d'évoquer la politique religieuse des Ptolémées sans aborder une question qui a fait l'objet de nombreuses études et donné lieu à des controverses encore plus nombreuses, celle de la «création» de Sarapis et de l'introduction de son culte à

---

[1] Dion Cassius, *Hist. Rom.*, L, 24-25: τίς δ'οὐκ ἂν θρηνήσειε καὶ ἀκούων καὶ ὁρῶν τὸν 'Αντώνιον ... τὴν ἄνθρωπον ἐκείνην καθάπερ τινα Ἶσιν ἢ Σελήνην προσκυνοῦντα καὶ τούς τε παῖδας αὐτῆς Ἥλιον καὶ Σελήνην ὀνομάζοντα καὶ τὸ τελευταῖον καὶ ἑαυτὸν Ὄσιριν καὶ Διόνυσον ἐπικεκληκότα. L'expression τοὺς παῖδας αὖτῆς pourrait faire penser qu'Octave ne considère pas ces enfants comme étant nés d'Antoine; quant au τὴν ἄνθρωπον ἐκείνην, il exprime le mépris, d'ailleurs mêlé de crainte, que les Romains éprouvaient à l'égard de Cléopâtre.

[2] Plutarque, *Antoine*, 72.

[3] Cf. J. Tondriau, *BSAA*, 1948, p. 29-30, citant E. Herrmann, *Kleopatras angeblicher Schlangentod, Phil. Woch.*, 1931, p. 1100-1102.

Alexandrie, d'autant plus que celui-ci, en Égypte du moins, est presque toujours associé à celui d'Isis.[1]

Pour les historiens anciens eux-mêmes, l'origine de Sarapis est entourée d'obscurités et de témoignages contradictoires; des hypothèses peu cohérentes, des affirmations souvent hasardeuses répondent aux multiples problèmes que pose l'existence du dieu, qu'il s'agisse de la date de son apparition ou de la formation de sa personnalité. Le récit classique sur l'introduction de Sarapis à Alexandrie est celui du songe de Ptolémée, que rapportent Plutarque[2] et Clément d'Alexandrie,[3] avec quelques variantes, puisque Clément d'Alexandrie attribue à Ptolémée Philadelphe une initiative qui est probablement due, ainsi que l'écrit Plutarque,[4] à Ptolémée Soter. Cependant, dans ses grandes lignes, le récit reste le même: Ptolémée reçoit de Sinope une statue cultuelle de Plouton qui, selon Plutarque, lui est apparu en songe et lui a donné l'ordre de l'envoyer chercher; une fois installée à Alexandrie, cette statue reçoit le nom de Sarapis, qui est celui de Plouton chez les Égyptiens: οὐ γὰρ ἐκεῖθεν (= de Sinope) οὕτως ὀνομαζόμενος ἧκεν, ἀλλ' εἰς 'Αλεξάνδρειαν κομισθεὶς τὸ παρ' Αἰγυπτίοις ὄνομα τοῦ Πλούτωνος ἐκτήσατο τὸν Σάραπιν.[5] L'identité de Plouton et de Sarapis est en effet couramment attestée chez les auteurs grecs contemporains des premiers Ptolémées: οὐκ ἄλλον εἶναι Σάραπιν ἢ τὸν Πλούτωνά φασι[1]; à plusieurs siècles de distance, on retrouve la même affirmation, ainsi que la même tradition sur l'arrivée de Sarapis, chez un père grec, Cyrille d'Alexandrie: «la 124e olympiade, Ptolémée surnommé Philadelphe étant roi d'Égypte, on dit que Sarapis arriva de Sinope à Alexandrie — c'est le même dieu que Plouton — où on éleva pour sa statue un sanctuaire que dans la langue du pays les Égyptiens appellent Rhacotis».[2] Cependant, d'autres légendes se réfèrent à la statue cultuelle; selon Athénodore de Tarse, elle aurait été fabriquée sur l'ordre du fameux Sésostris par un sculpteur grec du même nom que l'Athénien Bryaxis, mais bien antérieur à lui[3]; selon une autre tradition rapportée par Tacite, il s'agirait d'une divinité venue d'une colonie grecque d'Asie — peut-être Séleucie, près d'Antioche[4]; enfin, selon d'autres auteurs auxquels se réfère également Tacite sans les nommer, l'image divine aurait été amenée de Memphis par Ptolémée III Évergète. On voit que, comme l'écrit Origène, «il y a

---

[1] Cf. Macrobe, I, 20, 18: *Isis cuncta religione celebratur* (avec Sarapis); G. Vandebeek, *Interpretatio graeca*, p. 30.

[2] *De Is.*, 28.

[3] *Protreptique*, IV, 48 (éd. Cl. Mondésert, Coll. Sources Chrétiennes).

[4] Cf. également Tacite, *Hist.*, IV, 83-84; selon Tacite, il s'agit de Ptolémée Ier. De même que chez Plutarque, ce sont les conseillers du roi, Timothée l'Eumolpide et Manéthon de Sébennytos, qui identifient l'apparition au Plouton de Sinope. Mais la délégation auprès de l'oracle de l'Apollon Pythien n'est pas mentionnée par Plutarque, de même que la légende selon laquelle le dieu, que les Sinopiens refusaient de laisser partir, se serait embarqué de lui-même sur le bateau égyptien.

[5] Plutarque, *De Is.*, 28. Cf. Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, IV, 48, 2: εἶναι δὲ τὸ ξόανον τοῦτο ἄγαλμα Πλούτωνος· ὃς (Ptolémée), δεξάμενος τὸν ἀνδρίαντα, καθίδρυσεν ἐπὶ τῆς ἄκρας, ἣν νῦν 'Ρακῶτιν καλοῦσιν, ἔνθα καὶ τὸ ἱερὸν τετίμηται τοῦ Σαράπιδος, γειτνιᾷ δὲ τοῖς τόποις τὸ χωρίον. Les récits très analogues, à quelques détails près, de Plutarque et de Tacite sont empruntés aux *Aegyptiaca* d'Apion, compilation qui mélange «des informations de toutes provenances» (I. Lévy, *RHR*, 1910, 61, p. 186 sq.); il ne s'agit pas d'une légende officielle élaborée dès le règne du premier Lagide, mais d'un «roman complexe et touffu, né en pleine époque romaine de la contamination de récits plus simples» (id., p. 163). L'authenticité de la légende sinopienne apparaît donc

---

aussi douteuse que la portée en est restreinte. Cf. P. Jouguet, *Hommages Bidez*, p. 163.

[1] Archémachos d'Eubée, fragment des Μετωνυμίαι cité par Plutarque, *De Is.*, 27 (= *FHG*, II, 7); cf. également Héraclide du Pont, fragment du Περὶ χρηστηρίων chez Plutarque, *De Is.*, 27 (= *FHG*, II, 197). Cette affirmation se retrouve dans le *Lexicon* d'Hésychius (ed. Schmidt, p. 1337; Th. Hopfner, *Fontes*, p. 652). Selon Tacite, *Hist.*, IV, 84, beaucoup de gens tiennent Sarapis pour *Dis Pater*, que ce soit en raison de ses attributs ou «au prix de conjectures compliquées» *(ambagis)*.

[2] Cyrille d'Alexandrie, *Contra Julian.*, I, p. 521 (13), Migne, *PG*, LXXVI, Th. Hopfner, *Fontes*, p. 654-5: ἑκατοστῇ εἰκοστῇ τετάρτῄ ὀλυμπιάδι (= première année du règne) Πτολεμαίου τῆς Αἰγύπτου βασιλεύοντος τοῦ ἐπίκλην Φιλαδέλφου τὸν Σάραπιν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ φασιν ἐλθεῖν ἐκ Σινώπης, τὸν αὐτὸν δὲ εἶναι τῷ Πλούτωνι, ὅθεν καὶ ἱερὸν ἐκτίζετο τῷ ἀγάλματι, ὃ καὶ τῇ ἐγχωρίῳ φωνῇ καλοῦσιν Αἰγύπτιοι Ῥακῶτιν. Cette tradition reproduit presque exactement celle que rapporte Clément d'Alexandrie.

[3] Clément d'Alexandrie, *Protr.*, IV, 48, 4-6. Tradition analogue chez le pseudo-Callisthène, I, 31-33 (*Script. Alex. Mag.*, p. 36, Didot), pour qui la statue se trouvait, lors de l'arrivée d'Alexandre, à Rhacotis où elle avait été consacrée par Sesonchosis (= Sésostris). Le désir de ces deux auteurs d'authentifier le caractère égyptien et l'ancienneté de Sarapis en lui attribuant une origine pharaonique paraît bien évident, comme le fait d'ailleurs remarquer Clément d'Alexandrie: Ἀλλ' ὅ γε Ἀθηνόδωρος ὁ τοῦ Σάνδωνος ἀρχαΐζειν τὸν Σάραπιν βουληθείς . . .

[4] Tacite, *Hist.*, IV, 84. Cette introduction aurait eu lieu sous le règne de Ptolémée III.

beaucoup de récits divergents au sujet de Sarapis»[1]; mais, ce qui est frappant, c'est que la plupart des auteurs grecs semblent avoir confondu deux problèmes, celui de la provenance de la statue cultuelle et celui de l'origine de la divinité elle-même. En ce qui concerne la statue, il est fort probable qu'elle a dû être amenée de quelque ville grecque; on sait en effet que le Sarapis d'Alexandrie, barbu, coiffé du *calathos* et drapé dans l'*himation,* avait le type et le costume qui caractérisent Zeus, Plouton ou Asklépios; la présence de Cerbère aux côtés du dieu[2] indique également qu'il s'agit bien d'une forme d'Hadès.[3] Quant à l'origine de Sarapis, la plupart des auteurs anciens ne formulent guère d'hypothèses cohérentes; «l'unanimité de la littérature grecque et latine au sujet de la patrie de Sarapis»[4] ne nous semble pas démontrée par les textes; tout au plus peut-on voir des allusions à l'origine égyptienne du dieu dans les rapprochements établis entre son nom et ceux d'Osiris ou d'Apis, mais cette théorie n'est jamais formulée, alors que les mentions de son origine hellénique sont de beaucoup les plus fréquentes. Cependant, la tradition de l'origine hellénique coexiste, déjà à date ancienne, avec une autre tradition qui attribue au dieu une origine sémitique; en effet, selon les *Ephemerides* d'Alexandre, lorsque celui-ci était mourant, ses amis consultèrent pour lui Sarapis dans son temple de Babylone[5]; on en a conclu que Sarapis devait être un dieu sémitique, Baal[1] ou Ea qui porte le nom cultuel de *Šar-apsi*, «le roi des profondeurs de la mer»[2]; ce dieu aurait été importé en Égypte pour des motifs politiques, non pas directement de Babylone à Alexandrie, mais en passant par Sinope, où il aurait reçu une forme hellénisée; on a d'ailleurs fait observer que la colonie grecque de Sinope avait été précédée par un établissement fondé par les Assyro-Chaldéens.[3]

---

[1] *Contra Cels.*, V, 38 (607/8): περὶ δὲ Σαράπιδος πολλὴ καὶ διάφωνος ἱστορία. Pour Origène, Sarapis est un dieu introduit très «récemment» (χθὲς καὶ πρώην) grâce à une «ruse» de Ptolémée (μαγγανεία).

[2] Plutarque, *De Is.*, 28.

[3] Cf. A. Bouché-Leclercq, *La Politique religieuse de Ptolémée Soter et le culte de Serapis, RHR,* 1902, p. 12-14: d'après les récits d'Athénodore et du pseudo-Callisthène, on peut supposer qu'il existait une ancienne statue cultuelle égyptienne, «mais on n'a pas le droit de conclure à l'existence de deux statues de Sarapis dans le temple alexandrin».

[4] I. Lévy, *RHR,* 1909, 60, p. 294-295, selon qui «les écrivains les plus divers reconnaissent tacitement le caractère foncièrement égyptien et préhellénique du dieu».

[5] Cf. A. Bouché-Leclercq, *Lagides,* I, p. 117; Plutarque, *Alex.*, 76; Arrien, *Anabase,* VII, 26. Selon I. Lévy, *RHR,* 1913, 67, p. 311-312, le dieu que vont consulter les compagnons d'Alexandre ne peut être que Bel, dieu principal des Babyloniens au IVe siècle; le nom de Sarapis a pu lui être attribué en raison du caractère oraculaire que possèdent les sanctuaires de ces deux

Quoi qu'il en soit, et même si la théorie de l'origine sémitique de Sarapis ne paraît pas invraisemblable, il est maintenant bien établi que Sarapis est un dieu d'origine égyptienne et n'est autre qu'Osiris-Apis, divinité syncrétiste issue de la fusion de deux très anciens dieux.[4] En effet, le taureau Apis, symbole de fécondité qui dès les premières dynasties joue un rôle dans le culte de Memphis,[5] y devint au Nouvel Empire une des manifestations du grand dieu de la cité, Ptah, puis, à basse époque, fusionna avec Osiris, lui-même assimilé à Ptah, et joua le rôle d'une divinité funéraire; le culte de cet Osor-Hapi doit remonter au moins à l'époque saïte. Sur les stèles et les bas-reliefs, Osor-Hapi apparaît comme un homme momifié à tête de taureau, qui porte entre ses cornes le disque solaire surmonté de deux plumes; l'inscription d'une stèle du British Museum le nomme «Khenti Amenti, Maître des dieux, Seigneur d'éternité».[1] C'est bien à cette forme syncrétiste, mais purement égyptienne, que fait allusion Athénodore lorsqu'il présente «Osirapis» comme étant «la synthèse d'Osiris et d'Apis»[2]; la même intuition de la véritable personnalité de Sarapis, encore que l'explication qu'il en donne soit erronée, se retrouve chez Cyrille d'Alexandrie, pour qui le nom d'«Osirapis» a été créé afin de concilier deux traditions différentes, l'une qui identifie le dieu à Osiris, l'autre qui reconnaît en lui une forme d'Apis.[3] Dans cette hypothèse, qui semble bien être la plus vraisemblable, Sarapis serait donc la forme hellénisée du dieu des morts memphite; reste à savoir à quelle époque a pu commencer le processus d'hellénisation. Il est possible qu'il faille le faire remonter à l'époque où Ptolémée fils de Lagos n'était encore que satrape d'Égypte; cependant l'inscription d'Halicarnasse qui mentionne l'édification d'un sanctuaire à Sarapis et à Isis avec la mention de Πτολεμαίου Σωτῆρος καὶ θεοῦ[4] ne semble pas pouvoir venir à l'appui de cette hypothèse, s'il est vrai qu'elle doit être attribuée à l'époque de Ptolémée Philadelphe, vraisemblablement après 270.[5] Mais il est également difficile de croire que le culte et la personnalité de Sarapis soient restés à l'origine purement égyptiens et que l'hellénisation — et l'introduction à Alexandrie — n'aient eu lieu que sous le règne de Philadelphe. Le fait qu'au début de ce règne les dédicaces privées à Sarapis et à Isis sont relativement nombreuses à Alexandrie laisse supposer l'existence de dédicaces royales antérieures — le culte étant patronné par le roi — et peut faire conclure à l'introduction du culte à Alexandrie par Ptolémée Soter[1]; d'autre part l'expression de Ménandre ὡς σεμνὸς ὁ Σάραπις θεός[2] semble prouver que l'institution du culte de Sarapis est antérieure à 291 a.C., date de la mort de Ménandre.[3]

---

[1] U. Wilcken, *Philologus*, 1894, p. 119, 1.

[2] Cf. E. Kiessling, *Genèse du culte de Sarapis à Alexandrie*, *CE*, 1949, p. 217-223; cf. aussi R. Stiehl, *The Origin of the Cult of Sarapis*, dans *History of Religions*, III, 1963, p. 21-33.

[3] A. Bouché-Leclercq, *art. cit.*, p. 18; pour lui, l'origine assyrienne de Sinope paraît contestable, ainsi que la possibilité d'introduction en Égypte, par un Ptolémée, d'une divinité sémitique. Sur ce point cependant notre opinion diffère de la sienne: on sait la faveur dont jouissent bon nombre de divinités sémitiques dans l'Égypte du Nouvel Empire et la considération que leur portent les pharaons eux-mêmes; la propre fille de Ramsès II n'était-elle pas nommée Bent-Anat? Astarté possède son temple et son prêtre particulier à Memphis, sous Aménophis IV; plus frappante encore est l'histoire de l'envoi en Égypte d'une statue d'Ištar de Ninive par Tusratta, roi du Mitanni, à la demande de son beau-père Aménophis III; cf. A. Erman, *Religion*, p. 182-3; H. Ranke, *Studies Griffith*, p. 412 sq. D'autre part, la réfutation par I. Lévy, *RHR*, 1913, 67, p. 309, de l'explication «babylonienne» du nom de Sarapis, s'appuyant sur la disparition bien établie à l'époque de la mort d'Alexandre de la «vieille langue babylonienne», ne nous semble pas probante, dans la mesure où la langue cultuelle, dont un des caractères essentiels est le conservatisme, peut maintenir, au moins dans l'emploi liturgique, des termes appartenant à un parler depuis longtemps sorti de l'usage.

[4] C'était déjà l'hypothèse de Champollion. L'auteur des plus récents travaux consacrés à Sarapis, P. M. Fraser, (*Two Studies on the Cult of Sarapis*, *Opusc. Athen.*, 1960), considère comme hors de discussion la théorie de l'origine memphite de Sarapis.

[5] Cf. la promenade de l'Apis, mentionnée déjà sur la pierre de Palerme, A. Erman, *Religion*, p. 46 et n. 2. Mais il ne semble pas qu'à date ancienne Apis ait reçu un culte à proprement parler; d'autre part, si le taureau sacré était entretenu dans le temple de Ptah, il ne devait pas à l'origine exister de liens entre eux.

---

[1] Brit. Mus., n° 1027, E. A. W. Budge, *Osiris, I*, p. 60-61. Sur Sarapis = Osiris-Apis, cf. U. Wilcken, *UPZ*, I, p. 85 sq.; E. Kiessling, *CE*, 1949, p. 317-323; P. Jouguet, *Les premiers Ptolémées et l'hellénisation de Sarapis, Hommages Bidez*, p. 162; A. Bouché-Leclercq, *art. cit.*, *RHR*, 1902, p. 10 et n. 1.

[2] Clément d'Alexandrie, *Protr.*, IV, 48, 6: σύνθετον ἀπό τε Ὀσίριδος καὶ Ἄπιος γενόμενον Ὀσίραπις.

[3] Cyrille d'Alexandrie, *Contra Julian.*, I, p. 521 (13), Th. Hopfner, *Fontes*, p. 654-5: πολλῆς τοίνυν διαμάχης οὔσης περὶ τούτου, ἱδρύσαντό, φασιν, τὸ εἴδωλον ὥσπερ ἐξ ἑνὸς συνθήματος συμβεβηκότες εἰς ὁμοφωνίαν Ὀσίραπιν, ἵν' ἐν ταὐτῷ Ὄσιρίς τε καὶ Ἆπις νοοῖτο.

[4] *OGIS* 16. Cf. Haussoulier, *BCH*, 1880, p. 400; *IBM*, IV, 1, p. 81, n. 906; U. Wilcken, *Arch. f. Pap.*, 9, 1930, p. 223, n. 2.

[5] Cf. restitution Ἀρσινόηι Φιλαδέλφωι proposée par N. Greipl, *Philologus*, 1930, p. 159-174 (cf. *infra*, III, p. 33-34). P. Jouguet, qui dans son article de

Une autre question se pose, à savoir si les Grecs d'Égypte avaient adopté le culte du dieu memphite; si pour P. Jouguet «il est impossible que les Grecs d'Alexandrie et les gens d'Halicarnasse l'aient adoré sous sa forme égyptienne de taureau Apis ou d'homme à tête de taureau»,[4] d'autres auteurs affirment au contraire qu'Osor-Hapi était honoré, même par les Grecs, dans le voisinage de Memphis, avant l'apparition de Sarapis.[5] On peut citer à l'appui de cette thèse le fameux «serment d'Artémisia», trouvé sur le site du Sarapieion de Memphis et datant vraisemblablement de la fin du IVe siècle, par lequel une femme grecque prend à témoin le dieu Oserapis dans ses imprécations contre le père de son enfant, qui l'a abandonnée[6]; la ressemblance des formules imprécatoires employées par Artémisia

---

Latomus, p. 162-3 et p. 165-6, accepte la datation ancienne de cette inscription (avant 306), a, par la suite, tenu compte de l'interprétation de N. Greipl; cf. *La politique intérieure du premier Ptolémée, BIFAO*, 1930, p. 532, n. 3.

[1] Cf. P. M. Fraser, *Opusc. Athen.*, 1960, p. 2 et n. 1.

[2] *P. Oxy.* 1803, 9.

[3] Cf. Körte, *Arch. f. Pap.*, 7, 1924, p. 247; E. Kiessling, *art. cit.*, p. 318.

[4] P. Jouguet, *art. cit.*, *Hommages Bidez*, p. 162. Nous admettons difficilement, quant à nous, une impossibilité de cette nature; si l'on songe que les Grecs du Fayoum — compte tenu du fait qu'ils étaient plus soumis aux influences indigènes que les habitants d'Alexandrie — acceptaient, apparemment sans difficultés, le culte de Sobek sous sa forme de crocodile, on voit mal comment le culte de Sarapis, que ce soit sous une forme animale ou sous une forme semi-humaine, aurait pu les choquer.

[5] Cf. par exemple H. I. Bell, *Egypt from Alexander to the Arab conquest*, p. 39.

[6] U. Wilcken, *Arch. f. Pap.*, 5, 1913, p. 229; UPZ I, nº 1; cf. aussi F. Kenyon, *Palaeography of Greek papyri*, p. 57.

avec les formules égyptiennes et la mention du dieu Oserapis indiquent combien les contacts devaient être étroits entre certaines couches de la population grecque et les indigènes, et prouvent avec une quasi-certitude l'adoption par ces éléments grecs du culte de l'Apis mort. Il faut noter encore que les seuls dieux égyptiens mentionnés par les textes sémitiques sont Osiri-Hapi (אוסרי-חפי), Osiris et Isis,[1] ce qui montre bien la popularité d'Osiris-Hapi à basse époque, même parmi les populations autochthones.

Enfin, en admettant que la «création» de Sarapis soit à dater des toutes premières années du règne de Ptolémée Soter — et peut-être même d'une époque antérieure à son accession à la royauté — on peut encore s'interroger sur les raisons qui ont poussé le souverain à choisir une divinité dont le culte devait être assez localisé, et le caractère très indigène, pour faire de lui le grand dieu protecteur d'Alexandrie; il est vrai qu'à l'époque d'Alexandre Memphis était redevenue la capitale de l'Égypte, alors que Thèbes voyait décliner sa puissance depuis plusieurs siècles déjà; dans cette perspective, il n'est peut-être pas surprenant que Ptolémée Soter ait préféré, à une des divinités thébaines dont le culte était en régression, une divinité de la cité dont l'influence était alors prépondérante[2] et qui apparaissait aux Grecs comme le «centre et foyer religieux de la vallée du Nil».[3]

S'il n'est pas douteux que Sarapis soit d'origine égyptienne, que reste-t-il de la théorie de l'origine sinopienne et comment expliquer l'introduction de Sinope dans un contexte memphite et alexandrin? Peut-être ne s'agit-il que d'un «conte étymologique», suivant l'expression de Bouché-Leclercq[4], reposant sur le nom prétendument donné à la colline qui portait le Sarapieion de Memphis[1] — ou plutôt sur la transcription grecque, quelque peu déformée, de l'expression égyptienne Sen Api, «demeure d'Apis».[2] Mais il est possible qu'un Ptolémée ait réellement fait venir de Sinope la statue d'un Zeus-Hadès qui devait être le modèle du nouveau Sarapis.[3]

---

[1] *CISAr*, I, 123; cf. I. Lévy, *RHR*, 1909, 60, p. 289-290.

[2] Cf. A. Bouché-Leclercq, *Lagides*, I, p. 115.

[3] I. Lévy, *RHR*, 1909, 60, p. 289-90. Sans doute faut-il tenir compte également de la popularité d'Apis à basse époque, qui a pu influer sur le choix de ce dieu; cf. Hérodote, III, 27-28: lorsque Apis se manifeste, tous les Égyptiens se réjouissent et festoient; mais Hérodote, tout en signalant que les Grecs reconnaissent en Apis leur Épaphos, ne nous dit pas s'ils participent à ces réjouissances. On peut remarquer aussi que, selon le récit d'Arrien (*Anabase*, III, 1, 4, éd. Robson), lorsque Alexandre arrive à Memphis, il offre des sacrifices aux dieux, et «tout particulièrement à Apis».

[4] *Art. cit.*, *RHR*, 1902, p. 21-25; cf. aussi *Lagides*, I, p. 118.

Quant aux étymologies du nom de Sarapis proposées par les auteurs anciens, elles sont pour la plupart hautement fantaisistes; si Clément d'Alexandrie présente, d'après la théorie d'Athénodore, celle qui se rapproche le plus de l'étymologie réelle — son «Osirapis» est expliqué par la fusion d'Osiris et d'Apis — il rapporte également, et apparemment sans en être gêné, la théorie hasardeuse de Nymphodore selon laquelle Sarapis serait dérivé de Soroapis, nom de l'Apis mort et déposé dans un sarcophage, ἐν σορῷ[4]; la même théorie est reprise, avec un grand luxe de détails, par Isidore de Séville, pour qui Sarapis n'est autre qu'Apis, roi des Argiens, venu en Égypte par bateau, et qui après sa mort fut appelé Sarapis, «parce que le coffre, qu'on appelle sarcophage, dans lequel il fut déposé une fois mort se dit en grec σορός.[5]» D'autres étymologies fantaisistes sont citées — et rejetées — par Plutarque, à commencer par celle de Phylarque, pour qui le nom de Sarapis viendrait de σαίρειν et désignerait la fonction régulatrice du dieu qui «met en ordre» l'univers[6]; si la dérivation à partir de σεύεσθαι ou σοῦσθαι, allusion au mouvement de l'univers, lui paraît plus raisonnable, il l'écarte cependant au profit d'une prétendue racine égyptienne σαίρει, qui serait le nom donné par les Égyptiens à leurs fêtes de réjouissances (χαρμόσυνα).[1] D'autres traditions enfin recherchent dans le copte ou dans l'araméen l'origine du nom de Sarapis; une tradition judéo-chrétienne va même jusqu'à voir en lui un descendant de Sarah, Σάρρας παῖς, c'est-à-dire Joseph, et reconnaît dans le *calathos* placé sur sa tête l'insigne de ses fonctions auprès du pharaon.[2] On ne peut guère reconnaître, dans ces interprétations parfois étranges, que des témoignages du goût des philologues anciens pour les jeux de mots étymologiques et les rapprochements aussi subtils qu'incertains. Quant à la théorie de Wilcken[3] selon laquelle Sarapis serait un nom d'origine étrangère et n'ayant rien à voir avec Osiris-Hapi, alors même que les deux divinités sont identifiées, elle ne semble guère recevable; si les deux formes Osorapis et Sarapis coexistent dans les papyrus du Sarapieion, on peut les interpréter, ainsi que l'a proposé K. Sethe,[4] la première comme une désignation de l'Apis mort devenu Osiris — à la manière dont tout défunt devient un Osiris —, et la seconde comme le nom du dieu de l'au-delà, Osiris, identifié à l'Apis vivant en tant qu'Osiris-Apis.

---

[1] Cf. Stéphane de Byzance, cité par A. Bouché-Leclercq: Σινώπιον γὰρ ὄρος Μέμφιδος.

[2] Cf. décret de Rosette (*OGIS* 90, *IBM* 1065) l.33 (démotique l.19): *Se(n) Ḥpi* = Ἀπιεῖον.

[3] Cf. H. I. Bell, *Egypt*, p. 39, sur la représentation nouvelle de Sarapis, en accord avec les idées grecques et peut-être avec l'aide d'une statue importée de Sinope. Pour I. Lévy, *RHR*, 1910, 61, p. 173-4, le transfert d'une statue de Sarapis de Sinope est impossible historiquement, les documents que nous possédons sur les nombreux cultes de Sinope ne nous révélant rien qui concerne un culte de Plouton. La mention de Sinope doit être destinée à expliquer l'adjectif Σινωπίτης appliqué à Sarapis.

[4] Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 21; cf. aussi Augustin, *Civ. Dei*, XVIII, 5.

[5] Isidore de Séville, *Étymol.*, VIII, 11 (84-86), Th. Hopfner, *Fontes*, p. 724: *Apis Sorapis primo, deinde una littera commutata Serapis dictus est.*

[6] Phylarque de Naucratis, Ἱστορίαι, fragment chez Plutarque, *De Is.*, 29 (*FHG*, fragment 80).

Si l'on peut admettre qu'il faille faire remonter à l'époque de Ptolémée Ier l'institution du culte de Sarapis, les motifs de cette institution font l'objet d'hypothèses qu'en l'absence de tout témoignage suffisamment clair nous devons présenter comme de simples probabilités. D'une façon générale, on estime que Ptolémée Soter, en «créant» la figure composite de Sarapis, divinité fortement syncrétiste, avait en vue le rapprochement des populations grecque et égyptienne, pour qui la nouvelle religion devait être un terrain de rencontre[1]; c'est à cette thèse que s'est rallié Schubart,[2] après avoir considéré comme invraisemblable une telle politique de rapprochement[3] et soutenu que le culte de Sarapis n'était pas dû à une initiative royale, mais répondait à un désir spontané de la population.[4] Cependant, si Ptolémée 1er a réellement voulu favoriser les contacts entre les populations autour du nouveau culte, il est certain que de tels desseins n'ont guère été réalisés; peut-être est-il plus juste, et plus conforme à des intentions que l'on connaît mal, de regarder comme destinés aux Grecs, ainsi qu'aux Égyptiens hellénisés, mais non à la population indigène, le culte et les temples de Sarapis; selon cette hypothèse, le dessein de Ptolémée aurait été de donner aux Grecs, et particulièrement à ceux d'Alexandrie, la divinité protectrice qui leur manquait et qui, étant donné la position des Grecs en Égypte, devait comporter des éléments égyptiens.[5] Le rôle de Sarapis aurait donc été dès l'origine celui d'un dieu de la cité, d'un Sarapis Polieus[6] en même temps que d'un dieu dynastique.

---

[1] Plutarque, *De Is.*, 29. De cette interprétation du nom de Sarapis, il rapproche celle que donne Platon (*Cratyle*, 403 a - 404 a) pour Hadès, «ainsi nommé parce qu'il est un dieu bienfaisant et doux envers ceux qui viennent auprès de lui».

[2] Tertullien, *Ad nation.*, II, 8; Firm. Maternus, *De error. profan. rel.*, 13; Rufin, *Hist. ecclés.*, II, 23. A. Bouché-Leclercq, *art. cit.*, p. 30. Cf. également une interprétation talmudique, remontant à l'époque des Antonins, qui identifie Sarapis à Joseph, celui-ci «ayant été prince (sar) et ayant contenté (hapis) le monde» (*Talmud de Babylone, Aboda Zara* 43, Tosefta Ab. Zara, V, 1, cité par I. Lévy, *RHR*, 1901, 60, p. 297, n. 1).

[3] *Arch. f. Pap.*, 3, 1906, p. 249-251.

[4] *Sarapis und die sogen.* κάτοχοι, p. 11.

La date de la fondation du Sarapieion d'Alexandrie ne nous est pas connue; d'après plusieurs traditions antiques, cet établissement aurait été précédé par un petit sanctuaire indigène situé à Rhacotis. Ce sanctuaire, consacré de toute antiquité à Sarapis et à Isis, selon Tacite,[7] passait pour remonter à l'époque de Sésostris et renfermait un groupe composé d'un dieu et d'une déesse.[1] Si l'attribution de la fondation la plus ancienne à Sésostris est purement fantaisiste, il reste possible qu'un sanctuaire de moindre importance ait précédé le grand Sarapieion; les vestiges découverts entre 1943 et 1946 par A. Rowe indiquent que le temple a été construit sous Ptolémée III, et il est très vraisemblable qu'il a dû exister une construction antérieure. Le récit du pseudo-Callisthène attribue à Alexandre la fondation du Sarapieion: ayant passé la nuit dans le sanctuaire antique de Rhacotis, le roi aurait vu Sarapis lui apparaître en songe et lui aurait par la suite érigé un temple ainsi qu'une statue merveilleuse commandée au sculpteur Parménion; cette tradition est confirmée par un papyrus de Milan du 1er siècle a.C. qui montre Alexandre, désigné comme le fondateur du temple, rendant à la statue de Sarapis un culte typiquement égyptien.[2] Même si l'hypothèse d'une fondation par Alexandre ne peut être retenue, on remarquera qu'un papyrus des *Archives de Zénon*, daté de 243 a.C., mentionne le «Sarapieion de Parméniscos»[3]; or ce Sarapieion ne peut être celui qu'édifia Ptolémée III, dont le règne a dû commencer à la fin de 247 ou au début de 246 a.C. Il est donc fort vraisemblable qu'un temple élevé par l'architecte Parméniscos — ou Parménion, auteur de la fameuse statue dont parle le pseudo-Callisthène — durant le règne de Philadelphe[4] a précédé celui que nous connaissons, même si aucun vestige de cet édifice n'a pu être retrouvé.

---

[1] Cf. par exemple E. Kiessling, *CE*, 1949, p. 318; M. David et B. A. Van Groningen, *Papyrological Primer*, § 7, p. 25 sq.

[2] *Die religiöse Haltung des frühen Hellenismus, Der Alte Orient*, 1937, p. 6.

[3] Cf. A. Bouché-Leclercq, *Lagides*, I, p. 111: «On peut dire, d'une manière générale, que les Lagides n'ont pas cherché à favoriser la fusion des races en Égypte». Il est difficile de penser qu'ils aient néanmoins recherché une telle fusion sur le plan religieux.

[4] W. Schubart, *Einführung in die Papyruskunde*, p. 338 sq.

[5] P. M. Fraser, *Opusc. Athen.*, 1960, p. 19.

[6] L'épithète πολιεύς ne paraît pas employée pour qualifier Sarapis à l'époque hellénistique; mais cf. Julien, *Épist.*, 51, 432 D-433 A: ὑπάρχοντος δὲ ὑμῖν (= les Alexandrins) πολιούχου θεοῦ τοῦ βασιλέως Σαράπιδος; (le qualificatif de πολιοῦχος 'Αλεξανδρείας est décerné à Dioclétien sur l'inscription de la «colonne de Pompée», *OGIS* 178, 2, en raison de sa générosité à l'égard de la cité); dans ce même texte, Isis est qualifiée de «reine de toute l'Égypte», βασιλὶς τῆς Αἰγύπτου πάσης.

[7] *Hist.*, IV, 84: *fuerat illic* (Rhacotis) *sacellum Serapidi atque Isidi antiquitus sacratum.*

Quant aux constructions datant de Ptolémée III, elles se composent d'un temple et d'une enceinte sacrée, qui furent édifiés simultanément; mais l'enceinte fut remplacée, ou tout au moins remaniée, à l'époque romaine. Les plaques de fondation en or découvertes aux angles S.-E. et S.-O. de l'infrastructure du mur d'enceinte, aux abords de la «colonne de Pompée», indiquent que le temple et l'enceinte ont été consacrés à Sarapis par Ptolémée, fils des dieux adelphes Ptolémée et Arsinoé[1]; le texte hiéroglyphique donne les mêmes indications et démontre une fois de plus l'identité de Sarapis et d'Osor-Hapi, le dieu de Memphis: «Le roi de la Haute et Basse Égypte, héritier des Dieux Frères, choisi par Amon, puissante est la vie de Rē, fils de Rē, Ptolémée III vivant éternellement, aimé de Ptah; il a fait le temple et l'enceinte sacrée pour Ousor-Hapi».[2] Le Sarapieion d'Alexandrie était sans doute bâti selon le plan grec, avec un autel devant le temple pour l'accomplissement des sacrifices et des prières; cependant, selon toute vraisemblance, le culte devait être rendu à la statue à la manière égyptienne,[3] et l'enceinte devait contenir des chapelles de style égyptien. D'autre part, le sanctuaire était établi à Rhacotis, quartier indigène d'Alexandrie, ce qui peut s'expliquer par la volonté de conserver le caractère égyptien de Sarapis, mais surtout parce qu'il convenait au dieu des morts de résider dans le quartier occidental de la cité.

---

[1] Pseudo-Callisthène, *Vita Alexandri*, I, 33.

[2] *Papiri della Regia Universita di Milano*, I, 184, nº 21; cf. R. Merkelbach, *Alexander im Sarapeum*, *Arch. f. Pap.*, 17, 1962, p. 108-109. On retrouve dans ce texte fort intéressant la doctrine bien égyptienne de l'«animation de la statue» ainsi que le rite de l'offrande des vêtements — ici d'autant plus précieux qu'ils ont été tissés par les mains d'Olympias elle-même. Cf. également C. B. Welles, *The discovery of Sarapis and the foundation of Alexandria*, *Historia*, 1962, p. 271-98.

[3] *P. Cair. Zen.* 59355; cf. *ASAE*, 1921, p. 89-109. Il s'agit de garanties échangées par Zénon et Philon dans le Sarapieion.

[4] Peut-être, selon l'hypothèse de Bouché-Leclercq, *RHR*, 1902, p. 25-26, la construction a-t-elle été commencée dès l'époque de Ptolémée Soter.

Dans ce Sarapieion d'Alexandrie, le plus illustre de ceux d'Égypte au témoignage de Pausanias,[4] se trouvait la statue cultuelle du dieu, statue colossale que des traditions diverses présentent soit comme exécutée sur l'ordre de Sésostris, soit comme importée d'une colonie grecque d'Asie — de Sinope ou d'ailleurs —, et qu'elles associent au nom du sculpteur Bryaxis.[1] La statue de culte du plus ancien sanctuaire a pu être à l'origine une statue égyptienne; la première représentation grecque de Sarapis appartenant au règne d'un successeur d'Évergète, probablement Ptolémée IV,[2] il paraît difficile de faire remonter au-delà de l'époque de Ptolémée III la statue hellénistique du dieu. La tradition qui attribue cette dernière à Bryaxis ne peut guère être suivie[3]; cependant, il est possible qu'une oeuvre de ce sculpteur ait influencé la représentation du Sarapis alexandrin: on sait que, d'après une tradition mentionnée par Clément d'Alexandrie et Tacite, la statue aurait été rapportée de Séleucie; or, la région d'Antioche «est précisément celle où s'est exercée l'activité du vieux Bryaxis».[4] Ptolémée III, ayant occupé Séleucie, a pu y trouver une statue dans le style de Bryaxis qu'il aurait ramenée en Égypte — ce n'est là qu'une hypothèse, mais peut-être est-elle plausible. Le dieu était sans doute représenté assis, accompagné de Cerbère[5]; selon les récits d'Athénodore et du pseudo-Callisthène, la statue était composée d'une mixture de matériaux complexes et sa substance était «inconnaissable»[6] — il faut voir là sans doute des allusions à la «création» du dieu dans le rituel des fêtes d'Osiris *Ḫnt*-Ament à l'aide de toutes sortes de substances, plantes, métaux et pierres précieuses broyées; le mélange de ces éléments, accompli par les prêtres en secret — c'est pourquoi la «matière» est «inconnaissable» — devait faire renaître le dieu; peut-être les prêtres accomplissaient-ils ces rites dans le sanctuaire de Rhacotis.

---

[1] A. J. Wace, *JHS*, 1945, p. 106 (*SB* 9299): Βασιλεὺς Πτολεμαῖος τοῦ Πτολεμαίου καὶ Ἀρσινόης Θεῶν Ἀδελφῶν Σαράπει τὸν ναὸν καὶ τὸ τέμενος; cf. A. Rowe, *Discovery of the famous temple and enclosure of Serapis at Alexandria, with an explanation of the enigmatical inscriptions on the Serapeum plaques of Ptolemy IV* by Étienne Drioton, Supl. *ASAE*, Cahier nº 2, Le Caire 1946. CR de cet ouvrage par Cl. Préaux, *CE*, 1949, p. 362-363; cf. également P. Jouguet, *Les premiers Ptolémées*, *Hommages Bidez*, p. 159-166; M. N. Tod, *A Bilingual dedication from Alexandria*, *JEA*, 1942, p. 52-6.

[2] Sur les inscriptions du Sarapieion, cf. A. J. B. Wace, *Alexandrian Notes and Greek Inscriptions from the Serapeum*, *Bull. Fac. Arts Farouk 1er Univers.*, II, 1944; P. M. Fraser, *Inscriptions from Graeco-Roman Egypt*, *Berytus*, 1964, p. 71-93. L. Robert, *Note sur une inscription du Sérapeum*, *BSAA*, 1951, p. 130-131, conteste la présence d'Harpocrate dans une dédicace à Sarapis d'époque impériale. Mais une inscription dédicatoire au nom de Ptolémée IV consacre un temple à Harpocrate κατὰ πρόσταγμα Σαράπιδος καὶ Ἴσιδος; cf. A. Rowe, *op. cit.*

[3] Cf. *P. de Milan* cité plus haut, p. 56, n. 2. «Il faut admettre que le culte égyptien prit une place prépondérante au Sérapeum d'Alexandrie», écrit E. Kiessling, *Genèse du culte*, *CE*, 1949, p. 321.

[4] Pausanias, I, 18, 4: Αἰγυπτίοις δὲ ἱερὰ Σαράπιδος ἐπιφανέστατον μέν ἐστιν Ἀλεξανδρεῦσιν, ἀρχαιότατον δὲ ἐν Μέμφει.

---

[1] Cf. W. Amelung, *Le Sarapis de Bryaxis*, *RA*, 1903, II, p. 176-204; A. Bouché-Leclercq, *RHR*, 1902, p. 12-14. Cf. aussi l'ouvrage de W. Hornbostel, *Sarapis. Studien zur Typologie und Ikonographie*, à paraître dans les *EPRO*.

[2] Monnaie d'argent au type de Sarapis et Isis, J. N. Svoronos, *Numism.*, II, n° 1123.

[3] Il aurait fallu que Ptolémée Soter fît construire un Sarapieion important du vivant de Bryaxis, ce qui n'est guère possible, étant donné que la maturité du sculpteur se situe autour de 350 a.C.; cf. I. Lévy, *RHR*, 1911, 63, p. 138.

[4] I. Lévy, *art. cit.*, p. 145; cf. aussi p. 176.

[5] L'animal qui accompagne Sarapis (Macrobe, *Saturn.*, I, 20) témoignerait d'influences égyptiennes; il faudrait reconnaître, dans ses trois têtes, une tête de loup et une tête de chien qui seraient celles d'Anubis et de Makedon, et une tête de lion qui dériverait de la «mangeuse»; cf. I. Lévy, *art. cit.*, p. 140 sq. Mais pour Sethe et Thiersch, il s'agit de trois têtes de chien. Cf. également R. Pettazzoni, *Il Cerbero di Serapide*, *Mél. Picard*, II, 1949, p. 803-809; *Kronos-Chronos in Egitto*, *Homm. Bidez-Cumont*, II, 1949, p. 245-56.

[6] Origène, *Contra Cels.*, V, 38; Grégoire de Nazianze, *Or.*, XXXIV, 5: ὕλην ἀγνωστόν τινα καὶ οὐράνιον. Selon Apion (chez Pline, *H.N.*, XXXVII, 75 = *FHG*, III, 208), il existait, dans le «Labyrinthe d'Égypte», une statue colossale de Sarapis, toute en émeraude.

S'il est vrai que la «création» de Sarapis était due à l'initiative royale, il n'est, en tout cas, pas douteux que l'intérêt porté à son culte par les premiers Ptolémées ne se soit prolongé durant tout le IIIe siècle; c'est ce dont témoignent les doubles dédicaces, où les souverains sont associés à Sarapis et à Isis, et qui indiquent bien le rapport étroit unissant le couple divin et la dynastie. A l'époque de Ptolémée Soter remonte peut-être la fondation du premier temple de Sarapis à Alexandrie; à celle de Philadelphe appartiennent plusieurs dédicaces[1]; Évergète Ier fonde le grand Sarapieion et c'est pendant son règne qu'apparaissent les formules de serment royal qui associent au roi et à la reine Sarapis et Isis; un temple est dédié à Sarapis, Isis, Ptolémée Philopator et Arsinoé III, peut-être par Philopator lui-même.[2] Cependant, à partir du IIe siècle, une certaine désaffection se manifeste à l'égard de Sarapis, à Alexandrie tout au moins, ce qui laisse supposer que la faveur royale a dû, à l'époque d'Épiphane, se détourner de son culte pour se porter sur les cultes indigènes.[3] Pourtant, si le culte décline à Alexandrie, il n'en est pas de même au Fayoum, où son influence semble s'accroître parmi la population locale.

Au reste, et cela malgré la faveur royale, il semble bien que l'importance de Sarapis ait toujours été assez limitée, même dans l'entourage des Ptolémées; il est assez surprenant de constater que la littérature alexandrine dans son ensemble ne fait aucune mention de lui; les péans de Démétrios de Phalère ne compensent pas le silence de Callimaque[1] et de Théocrite. Les dédicaces sont presque toujours le fait de Grecs, appartenant en général aux classes aisées, comme la dédicace d'un sanctuaire à Sarapis et à Isis, sans doute près d'Alexandrie, par un épistate du nome libyque, au début du règne de Philadelphe.[2] Sans doute y a-t-il quelques exceptions à cette règle: sous Ptolémée V Épiphane, une association qui peut être égyptienne dédie un autel et des perséas aux dieux Osoros, Sarapis, Isis et Anubis[3]; une dédicace est faite à Sarapis, Isis et Héraklès, au IIIe siècle, par un certain Barthybas qui est sans doute un Sémite.[4] Si, en 256 ou 255 a.C., le dioecète Apollonios ordonne à Zénon de bâtir un Sarapieion à Philadelphie auprès de l'Isieion,[5] on doit remarquer que, dans les *Archives de Zénon*, Sarapis est à peine mentionné. On peut donc se demander quel fut en réalité l'accueil réservé par les Égyptiens à Sarapis.[6]

---

[1] E. Breccia, *Iscr.*, 5, de Canope; P. M. Fraser, *BSAA*, 1956, p. 49 sq. (*SEG*, XVIII, 636); E. Breccia, *Rapport sur la marche du service du Musée en 1912* (1913), p. 38, nº 89 (*SB* 5863. Début du règne d'Évergète?).

[2] *SB* 2136. Republié par M. N. Tod, *JEA*, 1942, p. 53-56 et pl. VI et par A. Rowe, *Suppl. ASAE* 2, 1947, p. 12-13 et pl. XII, fig. 5. On a retrouvé quatre plaques de fondation de ce temple, en or, en argent, en bronze et en porcelaine verdâtre; le texte hiéroglyphique de l'inscription indique que le temple appartenait «à Osiris-Hapi et à Isis, les dieux sauveurs» ainsi qu'à Ptolémée et à Arsinoé. Cf. également P. M. Fraser, *Opusc. Athen.*, 1960, p. 12 et n. 3.

[3] Cf. P. M. Fraser, *op. cit.*, p. 17, qui signale l'absence de dédicaces au IIe s.

Un texte de Macrobe affirme que les Égyptiens furent contraints par la tyrannie des Ptolémées d'admettre le culte de Sarapis «à la manière des Alexandrins», mais qu'ils placèrent ses temples en-dehors de l'enceinte des villes, afin de pouvoir sans risque de souillure lui offrir les sacrifices sanglants qu'exigent les divinités étrangères.[1] Même si la «tyrannie» des Ptolémées ne paraît guère vraisemblable et l'exclusion des Sarapieia hors des villes pour éviter la «souillure» est peu conforme à la réalité, on peut admettre que le clergé égyptien a opposé quelque résistance à l'introduction du nouveau culte. Le caractère hellénique de Sarapis devait être un sérieux obstacle à son adoption; si les Égyptiens avaient pu, longtemps auparavant, accepter sans difficulté la suprématie d'un dieu tout égyptien tel l'Amon de Thèbes, il ne pouvait en être de même à l'égard d'une divinité en partie étrangère.[2] Que de Memphis et d'Alexandrie le culte se soit étendu à la Moyenne et à la Haute Égypte,[3] c'est à peu près certain, mais il est peu vraisemblable qu'il ait exercé une influence réelle sur les couches les moins hellénisées de la population.[4] Les terres cuites ptolémaïques d'Alexandrie et du voisinage ne présentent pas d'exemples de Sarapis — alors que l'on en trouve un certain nombre parmi les terres cuites romaines tardives provenant du Fayoum; quant aux noms théophores, les renseignements qu'ils donnent amènent à des conclusions identiques: on ne rencontre à Alexandrie, à l'époque ptolémaïque, qu'un seul Sarapion, et encore le cas est-il douteux; hors d'Alexandrie, ils sont en nombre assez faible et n'apparaissent guère qu'au IIe siècle; on ne connaît qu'un exemple de Sarapammon antérieur à l'ère chrétienne, alors que dans l'Égypte romaine ce nom jouit d'une grande faveur.[1] Le témoignage des terres cuites et celui des noms théophores semblent donc bien prouver le peu d'intérêt porté à Sarapis non seulement par les Égyptiens, mais aussi, semble-t-il, par les Alexandrins.[2]

---

[1] Cf. pourtant *Épigr.* XXXVII et LV (éd. E. Cahen, Les Belles Lettres); mais il s'agit d'oeuvres bien minces.

[2] Inscr. du Musée d'Alexandrie, P. M. Fraser, *BSAA*, 1956, p. 49-55 (*SEG*, XVIII, 636).

[3] *OGIS* 97, Taposiris Parva (*SB* 8873). L'inscription doit dater de l'époque qui suit le mariage de Ptolémée V et de Cléopâtre.

[4] *Arch. f. Pap.*, 2, 1903, p. 560, nº 45, Canope; E. Breccia, *Mon.*, I, p. 54, nº 10. A. Bernand, *Confins libyques*, p. 246, nº 17. Le nom de Βαρθυβᾶς est peut-être araméen; cf. Wüthnow, *Semitische Menschennamen*, p. 30.

[5] *P. Cair. Zen.* II, 59168: σύνταξον πρὸς τῶι Ἰσιείωι οἰκοδομῆσαι Σαραπιεῖον.

[6] Les recherches de P. M. Fraser montrent bien que l'extension du culte de Sarapis, hors d'Alexandrie et des milieux grecs, a dû être relativement limitée, à l'époque lagide tout au moins; parmi les dédicaces de cette époque qu'il a recensées (cf. *Opusc. Athen.*, 1960, p. 5), deux ou trois seulement sont adressées à Sarapis seul, qui en revanche est assez souvent associé à Isis et à d'autres divinités grecques ou égyptiennes. Les témoignages papyrologiques ne sont guère plus nombreux; l'existence de sanctuaires de Sarapis est bien attestée, dans les papyrus d'époque ptolémaïque, à Alexandrie (*P. Cair. Zen.* 59355, 103, 128), Memphis (*P. Cair. Zen.* 59149, 5; 59620, 14; *P. Lond., I,* p. 7-43; *UPZ*, I et II), Philadelphie (*P. Cair. Zen.* 59168, 2, 9) et Oxyrhynchos (*P. Oxy.* 1639, 4, 19); sans doute se trouve-t-il également un Sarapieion à Crocodilopolis-Arsinoé (*P. Petr.* III, 97; *P. Lille* II, 2 sq.). La liste paraît courte, surtout lorsqu'on la compare à la longue liste des Isieia (cf. *infra* ch. II); bien entendu, les témoignages concernant Sarapis seront plus nombreux à l'époque romaine.

---

[1] Macrobe, *Saturn.*, I, 7 (14/17): *neque Saturnum nec ipsum Serapim receperunt in arcana templorum usque ad Alexandri Macedonis occasum, post quem tyrannide Ptolemaeorum pressi hos quoque deos in cultum recipere Alexandrinorum more, apud quos praecipue colebantur, coacti sunt.* Ce Saturne curieusement associé à Sarapis ne serait autre selon I. Lévy, *art. cit.*, p. 140, que le θηρίον (lion au serpent) qui symbolise le temps. Cf. *supra*, p. 58, n. 5.

[2] Il semble, selon nous, que ce soit une erreur de mettre sur le même plan le Sarapis d'Alexandrie et l'Amon de Thèbes, comme le fait H. R. Willoughby, *Pagan Regeneration*, p. 179, et de supposer que les Égyptiens acceptaient facilement de changer de dieux.

[3] Sans doute aussi dans d'autres villes du Delta, mais surtout dans les villes hellénisées; selon un texte de Celse, Origène, *Contra Cels.*, V, 34 (603), les habitants de Naucratis rendaient un culte à Sarapis, alors que «tous les Égyptiens honorent Isis et Osiris» — peut-être est-ce encore une façon de souligner le caractère hellénique du dieu, ou de suggérer une origine hellénique.

[4] H. I. Bell, *MH*, 1953, p. 228; *Egypt*, p. 39-40; P. Jouguet, *Hommages Bidez*, p. 165. Cf. également J. G. Milne, *JEA*, 1928, p. 227-229, qui affirme, de façon peut-être un peu radicale, que Sarapis n'a attiré en définitive ni les Grecs, ni les Égyptiens.

C'est peut-être pour pallier ce manque d'intérêt qu'Isis a été associée à Sarapis; sans doute était-il naturel que Sarapis, succédant à Osiris, parût accompagné de son épouse; mais les Ptolémées ont pu espérer familiariser les Égyptiens avec le nouveau dieu en lui adjoignant une divinité ancienne, et dont la popularité était grande. La plupart des dédicaces offertes à Sarapis mentionnent également Isis; pourtant c'est au seul Sarapis qu'a été consacré le sanctuaire élevée par Évergète à Rhacotis. Il semble cependant que la déesse ait eu une audience bien plus vaste que celle de son parèdre; son nom, lorsqu'ils sont associés dans une formule d'offrande, n'apparaît pas toujours en première place,[3] mais en revanche un grand nombre de dédicaces s'adressent à elle, accompagnée ou non d'autres divinités, sans que Sarapis y figure; dans les *Archives de Zénon*, il est souvent question de fêtes ou de sanctuaires d'Isis.[4]

En matière de rites, nous possédons bien peu de données concernant les Sarapieia; on a longtemps voulu opposer au culte purement égyptien du Sarapieion de Memphis le culte hellénique de celui d'Alexandrie; en fait, il semble bien qu'à Alexandrie également, si la statue de culte était grecque, les rites étaient égyptiens.[5] Sans aller jusqu'à dire avec I. Lévy que «le culte memphite a été importé à Rhacotis tout entier»,[6] on peut penser que le culte de Memphis a effectivement exercé une influence sur celui d'Alexandrie; on a vu, d'après le papyrus de Milan,[1] que les rites pratiqués devant la statue de Sarapis — offrande de vêtements, appel au dieu pour qu'il vienne habiter son temple, ce qui suppose l'«animation» de la statue — sont analogues à ceux qui s'adressent à des divinités purement égyptiennes, telles que l'Horus d'Edfou ou l'Amon de Thèbes. Il est possible cependant que des éléments d'origine grecque aient trouvé leur place dans le culte; on ne porte guère attention, semble-t-il, au terme d'*adtonitus* employé par Macrobe pour qualifier le culte rendu par les Alexandrins à Sarapis et à Isis[2]; ce mot pourtant nous paraît intéressant en ce qu'il suggère une forme extatique de culte, qui évoquerait certainement bien plus les religions à mystères grecques ou orientales que la vieille religion égyptienne. Cependant, le même texte de Macrobe présente toute une théorie de la nature solaire de Sarapis, suivant laquelle le *calathos* placé sur sa tête symboliserait la hauteur et la puissance du soleil; il rapporte également l'oracle rendu à Nicocréon, roi de Chypre, qui interrogeait Sarapis sur la nature de sa divinité, et où le dieu déclare «mon oeil resplendissant au loin est la lumière brillante du soleil».[3] Suivant cette théorie, Isis est assimilée à la terre ou à la nature soumise au soleil,[4] ce qui, d'une certaine façon, correspond bien à sa nature essentielle. Mais on peut ne voir dans cette interprétation solaire qu'un reflet de spéculations grecques tardives; il est en tout cas difficile d'en conclure que, à l'époque ptolémaïque tout au moins, la religion de Sarapis a un caractère mystique et que, sous le nom du dieu, «tout le culte se rapporte au Soleil».[5]

---

[1] Cf. F. Dunand, *Les noms théophores en -ammon. A propos d'un papyrus de Strasbourg du IIIe siècle p. C.*, *CE*, 1963, p. 134-46.

[2] P. M. Fraser, *art. cit.*, p. 13 sq.

[3] Cf. par exemple *OGIS* 82 (*SB* 1711 et 8866): une dédicace est faite par le stratège Lichas, à l'époque de Ptolémée IV, à Sarapis et à Isis (base trouvée à Edfou); mais, sous le même Ptolémée IV, un οἰκονόμος de Naucratis, Comon, adresse son offrande à Isis et Sarapis (*OGIS* 89; *SB* 8769; Thèbes).

[4] La prédominance d'Isis sur Sarapis dans les dédicaces grecques est contestée par P. M. Fraser, *art. cit.*, p. 4 et p. 5, n. 1, contre l'avis de C. E. Visser et de Th. Brady.

[5] Cf. E. Kiessling, *CE*, 1949, p. 319; 322-323.

[6] I. Lévy, *art. cit.*, p. 293.

Il est cependant un élément bien hellénique dans la personnalité et les attributions de Sarapis: sa technique de l'interprétation des songes, liée à son aspect guérisseur, qui tous deux apparaissent dès le début de l'époque ptolémaïque. Le caractère oraculaire de

---

[1] Cf. *supra*, p. 56 et n. 2.

[2] Macrobe, *Saturn.*, I, 20 (13): *eidem Aegypto adjacens civitas* (= Alexandrie) ... *Sarapin atque Isin cultu paene adtonitae venerationis observat.*

[3] Macrobe, *ib.*: Ὄμμά τε τηλαυγὲς λαμπρὸν φάος ἠελίοιο.

[4] Plutôt que «la nature des choses qui sont sous le soleil»; Macrobe, *ib.*: *Isis ... est vel terra vel natura rerum subjacens Soli* (c'est-à-dire Sarapis).

[5] Macrobe, *ib.*: *omnem tamen venerationem Soli se sub illius* (= Sarapis) *nomine testatur impendere.* Cf. cependant la récente étude de J. Hani, *Sarapis dieu solaire*, *REG*, 1970, p. 52-55.

Sarapis est un des motifs de son identification au Plouton grec; d'après Héraclide du Pont, l'oracle de Canope était un oracle de Plouton — c'est-à-dire Sarapis.[1] On sait que l'oniromancie était pratiquée au Sarapieion de Memphis au IIe siècle; et c'est probablement l'influence grecque qui y a introduit la coutume de l'incubation, bien que l'interprétation des songes ait été connue depuis fort longtemps en Égypte.[2] C'est par le songe que le dieu donne ses ordres et ses oracles; peut-être est-ce par ce procédé qu'il désignait ceux de ses fidèles qui allaient devenir «reclus» et aussi qu'il leur signifiait leur libération[3]; dans un papyrus du IIIe siècle a.C., on voit le dieu ordonner au cours d'un songe la construction d'un temple dans une cité côtière d'Asie Mineure ou de Syrie.[4] Comme dans les sanctuaires d'Asklépios, l'incubation est naturellement liée à la guérison; plus encore que des indications sur leur avenir, ce sont des guérisons miraculeuses que les fidèles viennent chercher auprès de Sarapis en passant la nuit dans son temple. Toute une littérature apologétique a conservé le souvenir de ces cures merveilleuses; trois auteurs au moins, Géminos de Tyr, Démétrios de Phalère et Artémon de Milet, avaient fait le récit de traitements ordonnés par Sarapis dans des songes.[5] Au Sarapieion de Canope, on trouvait, selon Strabon,[6] des θεραπεῖαι, c'est-à-dire des récits de cures analogues à ceux d'Épidaure, et des ἀρεταὶ τῶν λογίων, qui désignent vraisemblablement les arétalogies. L'un des plus célèbres «miracles» de Sarapis à l'époque ptolémaïque est celui qu'il accomplit en faveur de Démétrios de Phalère, à qui il rendit la vue; c'est en reconnaissance de ce bienfait que Démétrios écrivit les péans «que l'on chante encore maintenant», écrit Diogène Laërce.[1] L'habitude de «consulter» Sarapis a dû se répandre très tôt, ainsi qu'en témoigne une lettre des *Archives de Zénon*[2]; un personnage du nom de Zoïlos y raconte qu'ayant consulté Sarapis au sujet de la santé d'Apollonios et de la prospérité du roi il reçut plusieurs fois, en songe, des révélations du dieu. La *Clé des Songes* d'Artémidore d'Éphèse rapporte également des apparitions nocturnes de Sarapis; mais il est curieux de constater que, dans quatre cas d'apparition, l'homme qui a vu Sarapis en songe meurt peu après[3]; la vision de Sarapis n'a donc pas toujours une vertu réconfortante; le dieu des morts peut être présage de mort.

---

[1] Héraclide du Pont, Περὶ χρηστηρίων, fragment chez Plutarque, *De Is.*, 27 (= *FHG*, II, 197). Selon Isidore de Séville, *Étymol.*, VIII, 11 (86), le dieu donnait sur les choses à venir des «indications certaines», *manifesta signa*.

[2] Cf. le célèbre songe de Thoutmosis IV, pour ne pas parler des songes interprétés par Joseph (*Genèse* 40-41); la valeur prémonitoire des rêves était reconnue, ainsi qu'en témoigne l'enseignement pour Merikarē: «le dieu a créé les rêves pour indiquer la route aux hommes quand ils ne peuvent voir l'avenir», Gardiner, *JEA*, 1914, p. 20.

[3] Cf. les songes de Ptolémée, le reclus du Sarapieion de Memphis, *UPZ*, I, p. 77; H. I. Bell, *Popular Religion in Graeco- Roman Egypt, JEA*, 1948, p. 82-97.

[4] *PSI* IV, 435; *P. Cair. Zen.* 59034; C.C. Edgar, *Zenon Papyri*, I, p. 55-7. Cf. *infra*, III, p. 7.

[5] Artémidore, *Oneirocrit.*, II, 44.

[6] Strabon, XVII, 1, 17; cf. O. Weinreich, *Antike Heilungswunder*, p. 118.

On peut se demander si la puissance guérisseuse de Sarapis s'exerce dans le seul domaine physique ou s'il apparaît, dès l'époque ptolémaïque, comme une divinité rédemptrice; sans doute Aristide écrira-t-il que le dieu purifie l'âme par la sagesse, en même temps qu'il donne la santé au corps, et que les deux ne vont pas l'un sans l'autre,[4] mais c'est là un témoignage relativement tardif. Si dans le monde romain Sarapis est apparu comme une divinité de salut — ce qui est certainement l'explication de sa popularité croissante —, on ne possède guère de preuves qu'il ait joué un tel rôle dès ses débuts[5]; de même il est impossible de prouver avec certitude l'existence de «mystères» de Sarapis avant l'époque romaine. Les mystères en effet supposent une intensité et une profondeur du sentiment religieux qui ne semblent pas avoir caractérisé la religion en quelque sorte artificielle de Sarapis dans l'Égypte ptolémaïque.[1] Il n'apparaît pas douteux que c'est à l'époque impériale, et surtout hors d'Égypte, que le culte de Sarapis s'est développé dans toute son ampleur, réalisant à quelques siècles de distance ce qui avait pu être le voeu de Ptolémée Soter; mais nous n'en dirons pas autant de la religion d'Isis.

---

[1] C'est-à-dire, probablement, au IIIe s. p.C.; Diogène Laërce, V, 5 (7), 76. Cf. aussi Artémidore, *Oneirocrit.*, II, 44.

[2] Cf. n. 4, p. 64. La lettre est datée de 258/7 a.C.

[3] Artémidore, *Oneirocrit.*, V, 26, 92, 93, 94. Dans *Oneirocrit.*, IV, 80, un homme demande à Sarapis l'interprétation d'un songe que les oneirocrites d'Alexandrie n'ont pu lui expliquer. Les miracles de Sarapis se poursuivront à époque romaine; cf. Tacite, *Hist.*, IV, 81, et surtout les récits d'Aelius Aristide.

[4] Aristide, II, 17; cf. O. Weinreich, *op. cit.*, p. 118; A. Höfler, *Des Sarapishymnus des Ailios Aristeides*, Tübing. Beitr. z. Altertumwiss. 27 (Stuttgart, 1935).

[5] On trouve dans une lettre de Ptolémée, le reclus du Sarapieion, l'expression «quand mon père alla auprès des dieux», *UPZ*, I, 4; mais il semble difficile d'y voir une allusion à l'immortalité accordée par Sarapis. Le thème du «retour auprès des dieux» est courant en Égypte; cf. A. Erman, *Religion*, p. 248 sq.

II. HELLÉNISATION D'ISIS

Le problème de l'hellénisation d'Isis est inséparable de tout un contexte social et politique, celui des rapports égypto-grecs, et, de façon plus précise, dans le seul domaine religieux, du problème de l'interpénétration des religions grecque et égyptienne. Il n'est peut-être pas inutile de rappeller que l'attirance exercée par l'Égypte sur les Grecs, dont nous possédons de multiples témoignages,[2] s'est traduite de fort bonne heure par l'introduction dans le Delta de Grecs venus d'Asie — peut-être les Milésiens avaient-ils en Égypte un comptoir fortifié dès la deuxième moitié du VIIIe siècle, ou en tout cas au VIIe siècle[3] —, surtout à partir des règnes de Psammétique Ier et d'Amasis, où la pénétration grecque dans la vallée du Nil se fait très rapide. D'autre part, de nombreux services ont été rendus à l'Égypte par les Grecs au cours des guerres contre les Perses qui occupent tout le Ve et le IVe siècle; entre 462 et 459, les Athéniens et les Cyrénéens vont au secours d'Inaros; en 449, une escadre athénienne est envoyée par Cimon à Amyrtaios; Chabrias se met au service d'Acoris en 386 et organise la défense de l'Égypte; en 361, Takhos entre dans l'alliance officielle de Sparte et reçoit l'aide d'Agésilas et de Chabrias; en 351, Athènes et Sparte apportent leur concours à Nectanébo II, le dernier pharaon égyptien, contre Artaxerxès III Ochos; l'Athénien Diophantos et le Spartiate

---

[1] P. M. Fraser, *art. cit.*, p. 4, n. 1.

[2] Pour ne citer qu'Homère, cf. par exemple *Odyssée*, XIV, 263, 285-6: le récit d'Ulysse à Eumée fait allusion aux «champs merveilleux (περικαλλέας ἀγρούς) de ce peuple d'Égypte», à la générosité des Égyptiens: δίδοσαν γὰρ ἅπαντες. Cf. également *Odyssée*, IV, 227-232.

[3] Cf. Strabon, XVII, 1, 28, pour qui la fondation du «mur des Milésiens» serait antérieure à celle de Naucratis; C. Sourdille, *Hérodote et la religion de l'Égypte*, p. 24 et n. 2 et 3.

Lamios viennent diriger la défense dans le Delta[1]; dans la dernière campagne d'Ochos en 334/3, qui se termine par la reconquête de l'Égypte, les 20 000 mercenaires de Nectanébo II sont commandés par Cleinias de Cos, qui d'ailleurs mourra devant Péluse avec 5000 des siens. Cependant, l'introduction de commerçants grecs en Égypte a peut-être été plus importante que celle des militaires; ce sont les commerçants qui ont fait la fortune d'établissements comme Naucratis, le grand comptoir grec où les colons venus d'Asie Mineure avaient importé leurs cultes helléniques.[2] L'on sait aussi qu'il existait à Memphis, au temps d'Amasis, des colonies d'Hellénomemphites et de Caromemphites,[3] qui pouvaient être des négociants d'origine grecque ou asiatique, plus ou moins assimilés par la suite aux indigènes. Plus tard, Alexandrie et Ptolémaïs joueront également leur rôle de cités grecques en pays étranger et de lieu d'accueil pour les immigrants grecs, militaires, marchands, quelquefois aventuriers.[4]

On ne sait pas toujours quels étaient les cultes pratiqués par les colons grecs en terre égyptienne; si Naucratis avait importé ses dieux, il ne semble pas que ceux-ci aient essaimé hors de la cité, car à l'époque de la domination perse, «nulle part ailleurs dans la contrée, on ne signale l'existence de temples consacrés aux dieux hellènes».[5] Inversement, il semble fort probable qu'un bon nombre de ces Grecs immigrés ont adopté le culte de divinités égyptiennes, ou du moins, en certaines circonstances, se sont adressés à celles dont ils avaient pu constater la faveur auprès de la population indigène à laquelle ils se trouvaient mêlés. Sans doute l'assimilation des dieux grecs et égyptiens a-t-elle dû commencer dès l'époque où les premiers colons grecs se sont installés en Égypte; mais il est probable que, dès le début de cette installation, les Grecs ont peu fait de difficultés pour adopter les divinités locales dont ils avaient constaté l'efficacité. Peut-être est-ce dans ces communautés grecques d'Égypte, à l'époque perse, que se firent les premiers rapprochements conduisant à une sorte de religion composite où les traditions locales coexistaient avec certaines croyances grecques.[1]

---

[1] A. Bouché-Leclercq, *Politique religieuse, RHR,* 1902, p. 4 et n. 2; cf. G. Glotz, *Histoire grecque,* IV, 1, p. 4-15; P. Cloché, *La Grèce et l'Égypte de 405/4 à 342/1 a.C., Rev. égypt.,* 1919, p. 210-258. Cf. aussi P. Salmon, *La politique égyptienne d'Athènes* (VIe et Ve siècle av. J.C.), 1965.

[2] Hérodote, II, 178. Cf. Fl. Petrie, *Naukratis,* I, 1886, et II, 1887; D. Mallet, *Les premiers établissements des Grecs en Égypte,* p. 145, 364. On sait que les cultes d'Apollon Didyméen et d'Aphrodite avaient été importés à Naucratis.

[3] Cf. *P. Lond.* I, p. 49.

[4] Mais, à la différence de Ptolémaïs ou de Naucratis, Alexandrie n'est pas une colonie exclusivement grecque, puisque une bourgade égyptienne, Rhacotis, préexistait à sa fondation.

[5] D. Mallet, *Les rapports des Grecs avec l'Égypte,* p. 60.

Il ne faut pas méconnaître le rôle qu'ont pu jouer les voyageurs grecs, historiens ou philosophes; sans doute ont-ils cherché principalement auprès des communautés grecques les renseignements qu'ils désiraient obtenir sur le pays et les moeurs de ses habitants; mais leur curiosité à l'égard des choses de l'Égypte, et surtout des choses de la religion, a pu contribuer à établir un courant d'intérêt parmi leurs compatriotes immigrés, et les contacts qu'ils ont dû avoir avec les indigènes, même s'ils ont été en fait plus limités qu'ils ne le prétendent, ont pu apporter à ceux-ci une certaine connaissance de la mentalité et des réalités religieuses grecques. Pour les écrivains grecs, l'Égypte est une terre de sagesse et de civilisation, la plus ancienne du monde; ils sont fascinés par l'antiquité de ses traditions, par l'originalité de sa géographie également: l'oeuvre d'Eschyle renferme d'innombrables allusions au «large Nil nourricier»,[2] aux eaux «inviolablement saines»,[3] «saintes et salutaires»,[4] «eaux fécondantes, qui chez les hommes font naître et se multiplier un sang porteur de vie».[5] C'est aussi, semble-t-il, l'organisation religieuse de l'Égypte qui frappe les voyageurs grecs: à la différence de ce qui se passe chez eux, ils voient dans les temples des systèmes théologiques élaborés et complexes, des livres sacrés transmettant des doctrines qui remontent à un lointain passé; ils y apprennent aussi, par l'intermédiaire du culte funéraire, les moyens par lesquels l'homme peut atteindre à l'immortalité — car, dit Hérodote, «les Égyptiens sont aussi les premiers à avoir énoncé cette

[1] D. Mallet, *ib.*, p. 45.
[2] Eschyle, *Perses*, 31-34: ὁ μέγας καὶ πολυθρέμμων Νεῖλος.
[3] Eschyle, *Suppl.*, 561: ὕδωρ τε Νείλου νόσοις ἄθικτον.
[4] Eschyle, *Prométhée*, 812: σεπτὸν ... εὔποτον ῥέος.
[5] Eschyle, *Suppl.*, 855-857: ἀλφεσίβοιον ὕδωρ, ἔνθεν ἀεξόμενον ζώφυτον αἷμα βροτοῖσι θάλλει.

doctrine, que l'âme de l'homme est immortelle»,[1] et l'on retrouvera cette doctrine dans l'*Hélène* d'Euripide, où la «prophétesse égyptienne» Théonoé enseigne que l'âme des défunts, bien que privée de vie, «garde toujours sa conscience immortelle, pour s'être réunie à l'immortel éther».[2]

De ces voyageurs grecs, le plus curieux, le plus intéressé est sans aucun doute Hérodote, et c'est lui qui nous apporte le plus de renseignements à la fois sur les cultes égyptiens et sur le rapprochement des religions grecque et égyptienne. Hérodote est persuadé que la plupart des dieux des Grecs leur viennent d'Égypte, par l'intermédiaire des Pélasges, qui auraient appris des Égyptiens à distinguer les dieux et à les reconnaître par leurs noms; il admet cependant que certains dieux grecs, tels Poseidon, les Dioscures, Héra, n'existent pas en Égypte. On s'est efforcé de plusieurs manières d'expliquer sa théorie de l'origine égyptienne des «noms» des dieux grecs; en effet, il y a là une question difficile à résoudre, Hérodote sachant fort bien les différences entre les noms grecs et les noms égyptiens des dieux; lui-même emploie presque toujours les noms grecs, mais en indiquant souvent leurs correspondants égyptiens[3]; parfois il mentionne d'abord le nom égyptien, mais pour en donner ensuite l'équivalent grec.[4] Comment peut-il donc écrire que «presque tous les noms divins sont venus en Grèce de l'Égypte»[5]? On a pensé — et c'est là sans doute l'interprétation la plus raisonnable — que le terme employé par Hérodote, *ounoma*, désignait, plutôt que le nom, la personnalité à laquelle ce nom s'applique: apprendre le nom d'un dieu, c'est apprendre à le reconnaître en tant que tel, mais peu importe le vocable adopté pour le désigner; cela expliquerait aussi pourquoi

---

[1] Hérodote, II, 123: πρῶτοι δὲ καὶ τόνδε τὸν λόγον Αἰγύπτιοί εἰσι οἱ εἰπόντες, ὡς ἀνθρώπου ψυχὴ ἀθάνατός ἐστι.

[2] Euripide, *Hélène*, 1014-16: ὁ νοῦς τῶν κατθανόντων ζῇ μὲν οὔ, γνώμην δ' ἔχει ἀθάνατον, εἰς ἀθάνατον αἰθέρ' ἐμπεσών. Sur l'attrait exercé par l'Égypte sur les Grecs, cf. H. I. Bell, *MH*, 1953, p. 235-36.

[3] Cf. Hérodote, II, 156: αἰγυπτιστὶ δὲ Ἀπόλλων μὲν Ὧρος, Δημήτηρ δὲ Ἶσις, Ἄρτεμις δὲ Βούβαστις.

[4] Cf. par exemple le nom d'Isis, qui apparaît d'abord sous sa forme égyptienne en II, 41-42, avant que l'on apprenne son «équivalent» grec, Déméter (II, 59, 156). Cf. aussi III, 27: ὁ Ἆπις, τὸν Ἕλληνες Ἔπαφον καλέουσι.

[5] Hérodote, II, 50: σχεδὸν δὲ καὶ πάντων τὰ οὐνόματα τῶν θεῶν ἐξ Αἰγύπτου ἐλήλυθε ἐς τὴν Ἑλλάδα.

Hérodote emploie indifféremment les noms grecs et les noms égyptiens des dieux: tout le monde sait qu'il s'agit des mêmes dieux et que, si les «noms» changent, les «personnalités» *(ounomata)* sont identiques.[1] Cependant, selon un autre essai d'interprétation,[2] Hérodote a pu croire que les dieux égyptiens étaient appelés Aphrodite, Arès, Héphaistos ou Hermès, et que les Grecs avaient emprunté ces noms aux Égyptiens; si dans certains cas il donne les deux noms — par exemple Osiris et Dionysos, Horus et Apollon, Isis et Déméter — c'est que, pour lui, ce sont deux noms égyptiens de la même divinité, dont un seul est usité en Grèce, et qu'il emploie de préférence parce qu'il est plus familier aux Grecs.[3] Mais il est bien improbable que les informateurs d'Hérodote ne lui aient fourni, pour certains dieux, que les équivalents grecs de leurs noms en les lui donnant pour authentiquement égyptiens, alors que, dans d'autres cas, ils lui indiquaient de vrais noms égyptiens; de plus, une phrase comme celle que nous avons déjà citée, «à la manière égyptienne, Apollon se dit Horus, Déméter Isis, Artémis Boubastis»[4] semble bien impliquer aux yeux d'Hérodote une différence entre la manière grecque et la manière égyptienne de nommer les dieux.[5] Il faut donc admettre que les *ounomata* désignent bien les êtres divins, identiques dans leur nature profonde, quoiqu'ils soient connus sous des noms divers. Ce qui est en tout cas remarquable, c'est que, très souvent, lorsque Hérodote emploie des noms grecs pour désigner des dieux égyptiens, il ne présente aucune explication, comme s'il ne pouvait y avoir de doute sur la divinité dont il parle; on peut donc penser qu'à l'époque où il voyageait en Égypte les correspondances entre dieux grecs et dieux égyptiens étaient bien établies et connues de tout le monde. Des rapprochements avaient dû intervenir également entre les récits mythologiques; ainsi, dans la description que fait

---

[1] Cf. I. M. Linforth, *Greek Gods and Foreign Gods in Herodotus, Univ. California Publ. in Class. Philology,* 1926-1929, p. 1-25. Le fait qu'Hérodote emploie le plus souvent les noms grecs paraît naturel, d'autant plus que les mots étrangers sont peu nombreux chez lui.

[2] R. Lattimore, *Herodotus and the names of Eg. Gods, CPh,* 1939, p. 357 sq.

[3] R. Lattimore, *art. cit.*, p. 364.

[4] Cf. *supra,* n. 3, p. 69.

[5] Cf. également II, 59: Ἶσις δέ ἐστι κατὰ τὴν Ἑλλήνων γλῶσσαν Δημήτηρ. Il y a donc opposition entre un vocable grec et un vocable égyptien.

Hérodote de l'île de Chemmis, près de Bouto, et dans ses allusions à la légende de Léto, nourrice d'Apollon, il est impossible de ne pas voir la fusion de deux mythes, celui du jeune Horus (= Apollon) protégé par Outo (= Léto) dans Chemmis, et celui de la naissance d'Apollon, fils de Léto, dans l'île «flottante» de Délos.[1] La «légende égypto-grecque»,[2] avec comme personnages principaux Osiris-Dionysos, Isis-Déméter, Horus-Apollon, a dû se fixer dès cette époque; il faut remarquer cependant que le culte de la triade Osiris (ou Sarapis)-Isis-Horus n'apparaîtra jamais dans l'Égypte ptolémaïque.[3]

Cependant, si dans l'Égypte d'Hérodote un travail de rapprochement des religions grecque et égyptienne était déjà accompli, dans les communautés grecques tout au moins, c'est à Alexandrie que devait s'effectuer le mouvement qui donne naissance à la religion hellénistique. Peut-être a-t-on exagéré l'importance du travail théologique accompli par le clergé, symbolisé par les noms de Timothée et de Manéthon; ces derniers ne sont pourtant pas de simples figures mythiques. Timothée l'Eumolpide a pu réellement jouer un rôle de conseiller auprès de Ptolémée Soter, et peut-être a-t-il fait en sorte que la religion d'Isis reçût l'apport des mystères éleusiniens[4]; quant au prêtre de Sébennytos, Manéthon, on peut également lui attribuer une certaine influence dans l'introduction de Sarapis et dans la formation du culte alexandrin, mais sans doute est-il fort exagéré de dire qu'il «exerça une sorte de suprématie pontificale dans la nouvelle capitale de l'Égypte».[5] Quel que soit le rôle joué par le clergé égyptien — et par le clergé grec —, quelle que soit la part des influences étrangères, grecques ou orientales, et tout cela est assez difficile à évaluer, on doit constater une évolution, dans la religion d'Alexandrie, qui tend à rapprocher trois types de cultes: l'ancien culte pharaonique, qui implique la réincarnation des dieux dans la personne du souverain, le culte des souverains de la dynastie, qui, tout en étant de caractère hellénique, prolonge l'ancien culte royal, et le culte alexandrin de Sarapis et d'Isis.[1] On peut sans doute voir là une manifestation de la tendance au syncrétisme, si forte dans les derniers siècles précédant l'ère chrétienne; mais il serait inexact de parler à ce propos de tendance au monothéisme. Il est loin d'être évident que l'ancienne Égypte ait manifesté un penchant vers le monothéisme — même la réforme d'Akhnaton n'était pas d'essence monothéiste, car elle laissait subsister les dieux subordonnés à la grande divinité solaire — et il n'est pas davantage certain que la religion hellénistique d'Alexandrie ait eu un caractère monothéiste. Sans doute le souverain, qui apparaît comme une manifestation de la divinité, a-t-il pu concentrer en sa personne les pouvoirs et les forces attribués à de nombreuses divinités; mais il n'y a pas d'unicité dans le culte royal; les ancêtres du roi y jouent un rôle autant que le roi lui-même, et chacun d'eux est conçu comme une entité particulière; tout se passe comme si une série de nouveaux dieux était ajoutée au panthéon. Dira-t-on que Sarapis, la «création» de Ptolémée Soter, a pu jouer le rôle du dieu unique et absorber la personnalité des divinités rivales? Mais nous avons vu quelles sont les limites, en définitive assez étroites, de l'influence de Sarapis à Alexandrie même, limites sociales, car il ne touche guère que les Grecs appartenant aux couches supérieures de la population, et limites temporelles, car c'est surtout au IIIe s. qu'il est l'objet de la faveur royale. D'autre part, ce que nous connaissons du culte de Sarapis ne nous permet guère d'y déceler des éléments mystiques et l'on ne peut même pas affirmer que sa religion ait été, dès ses origines, une religion de salut. Le «malaise spirituel» de l'époque hellénistique, dont on a beaucoup parlé, et que l'on croit rencontrer déjà dans l'Alexandrie des Ptolémées, est peut-être davantage le fait des philosophes et des théologiens que celui des masses populaires; si les préoccupations de celles-ci sont, plus que par le passé, orientées vers la connaissance du destin et de l'au-delà, ce n'est assurément pas dans la religion intellectualiste des théologiens qu'elles ont cherché des réponses et puisé le réconfort.

---

[1] Hérodote, II, 156.

[2] G. Lafaye, *Divinités d'Alexandrie*, p. 9.

[3] Il paraît étonnant que les Grecs aient accepté d'identifier leur Apollon — qui n'est jamais présenté, dans les traditions grecques, comme le fils de Dionysos et de Déméter — avec Horus, fils d'Osiris-Dionysos et d'Isis-Déméter; mais il est probable que cette assimilation repose avant tout sur la nature solaire des deux dieux; l'incorporation d'Apollon (= Horus) dans une famille divine avec laquelle il n'avait aucun rapport doit être purement circonstancielle. La tendance à former des familles de dieux parfois tout à fait artificielles est caractéristique de la religion égyptienne (cf. *supra*, p. 16).

[4] Th. Zielinski, *Les origines de la religion hellénistique*, *RHR*, 1923, p. 179 sq.

[5] G. Lafaye, *Divinités d'Alexandrie*, p. 15.

---

[1] Cf. H. Jeanmaire, *RA*, 1924, I, p. 251.

Même si la religion composite d'Alexandrie n'a eu qu'une portée et qu'une durée assez restreintes, on ne doit pas minimiser l'importance de l'apport grec à la civilisation égyptienne; l'influence grecque, qui se manifeste déjà dans la décoration du tombeau de Pétosiris, apparaît également dans les représentations des dieux,[1] de même qu'elle se traduit, dans la vie journalière, par l'adoption du costume, de l'onomastique, de la langue et d'autres usages grecs. C'est par elle également que s'explique la formation d'associations, laïques ou religieuses, qui n'existaient pas dans l'Égypte ancienne[2]; c'est à elle encore qu'est due l'introduction d'autels et de chapelles dans des maisons particulières et l'institution de cultes domestiques.[3] D'autre part, on connaît l'existence en Égypte de quelques cultes purement grecs; c'est le cas de celui de Déméter, dont les fêtes étaient célébrées à Alexandrie, bien que son temple ne soit pas mentionné,[4] et même en d'autres localités de l'Égypte[5]; Déméter et Coré possédaient un sanctuaire au Fayoum[6] et l'on rencontre un thesmophorion de Déméter dans un papyrus de Magdola.[7] La question de l'importation à Alexandrie des mystères d'Éleusis a été fort discutée; le fait qu'un faubourg d'Alexandrie, de même qu'un village du Fayoum, aient reçu le nom d'Éleusis, et la possibilité d'interpréter un papyrus de Gurob comme un fragment de rituel des mystères éleusiniens[1] n'apparaissent pas comme des arguments d'une force déterminante. On sait, d'autre part, que le culte de Dionysos était répandu en Égypte[2] et qu'il y était plus ou moins lié à la dynastie: la fête dynastique des Ptolemaia avait un caractère nettement dionysiaque[3] et plusieurs souverains ont dû vouer au dieu un culte particulier, entre autres Ptolémée III,[4] Ptolémée IV[5] et Ptolémée XII, qui prit le surnom de Néos Dionysos — surnom que porta également son successeur romain Antoine.[6] On peut constater également que les fêtes d'Adonis célébrées à Alexandrie et décrites par Théocrite, bien qu'elles s'adressent à un dieu oriental, ont un caractère assez grec; le chant de la musicienne est évidemment une composition littéraire qui ne prétend pas refléter la liturgie des fêtes d'Adonis; cependant, il doit être inspiré d'assez près par le rituel — et son inspiration est toute grecque, de même que son style où abondent les descriptions poétiques et les allusions mythologiques.[7]

---

[1] Cf. les terres cuites hellénistiques; le costume grec est porté par de nombreuses Isis — sans parler de Sarapis.

[2] Cf., par exemple, *OGIS* 97 (peu après 193 a.C.): association de κωμεγέται et de θιασεῖται; W. Schubart, *Klio*, 1912, p. 374-376 (*SB* 5022, Théadelphie): σύνοδος νεανίσκων ἐκ τοῦ 'Οσιρείου; c'est une institution analogue à celle des éphèbes grecs. Cf. M. Launey, *Armées hellénistiques*, II, p. 841-2; J. Delorme, *Gymnasion*, p. 201 et 428.

[3] Des niches murales, dans les maisons de Karanis, devaient être destinées à contenir des statues ou des objets de culte, cf. Boak and Peterson, *Karanis*, 1931, p. 29-32, pl. IX, X, XXXIX. Une peinture murale d'une maison de Soknopaiou Nèsos représente le propriétaire et sa femme faisant une offrande à Soknopaios; il s'agit d'un culte privé. Boak, *Sokn. Nèsos*, 1935, p. 9-10, pl. IV, f. 6, cité par H. I. Bell, *MH*, 1953, p. 226-7.

[4] *P. Cair. Zen.* 59028 (258 a.C.); il s'agit de fêtes appelées Δημήτρια qui sont peut-être identiques aux Θεσμοφόρια du *P. Col. III*, 19 (257 a.C.). Cf. P. Bottigelli, *Repertorio topografico, Aegyptus*, 1941, p. 6 sq. Polybe (*Hist.*, XV, 27, 2 (209), Hopfner, *Fontes*, p. 775) fait allusion à un ἱερὸν Δημήτρος à Alexandrie, mais il peut s'agir d'un sanctuaire d'Isis.

[5] Cf. *P. Cair. Zen.* 59350, qui mentionne le «deuil de Déméter», c'est-à-dire le deuxième jour des Thesmophories athéniennes.

[6] *P. Petrie* III, XCVII, l.5.

[7] O. Guéraud, *Enteuxeis*, 19, 4, p. 51 (époque d'Évergète 1er ou Philopator).

Ce sont là, cependant, des exceptions; et il est à peu près certain que les dieux grecs n'ont occupé en Égypte qu'une place réduite à côté des puissants dieux indigènes; d'ailleurs les Grecs eux-mêmes prenaient part avec les Égyptiens à certains cultes locaux: le prédécesseur tout égyptien de Sarapis, l'Osor-Hapi de Memphis, était certainement objet de vénération pour les Grecs habitant la région, comme en témoigne le serment d'Artémisia[8]; des divinités guérisseuses et oraculaires comme Asklépios-Imhotep ou Amenhotep fils de Hapou attiraient les fidèles aussi bien grecs qu'égyptiens. Le récit d'une apparition d'Imhotep — introduction à un ouvrage destiné à célébrer les miracles du dieu — indique que «toute langue grecque racontera désormais l'histoire d'Imouthès (= Imhotep) et tout Grec l'adorera»[1]; quant à l'ancien vizir d'Aménophis III, Amenhotep, son tombeau de Deir el-Medineh fut transformé en temple par Ptolémée IV, ce qui indique bien son prestige auprès des populations, grecques ou non-grecques, de Haute Égypte.[2] A la fin de l'époque ptolémaïque, les cultes égyptiens — et gréco-égyptiens, si l'on peut appeler ainsi celui de Sarapis et d'Isis — remplacent, pour les Grecs d'Égypte, leurs anciens cultes grecs; cette évolution s'achèvera à l'époque romaine.[3] Il semble bien qu'à la longue les éléments grecs introduits dans la religion égyptienne aient été absorbés et réduits par la tendance croissante à l'égyptianisation — cela se remarque d'ailleurs dans d'autres domaines de la civilisation — et l'on peut se demander, en fin de compte, si le mélange des populations et des civilisations grecques et égyptiennes n'a pas été un échec: «Les Grecs et les Macédoniens établis par grandes masses en Égypte à la fin du IVe siècle ont fini par être pour ainsi dire résorbés dans l'élément indigène. La culture grecque, la langue grecque, la religion grecque ont été appliquées sur l'Égypte comme un enduit brillant».[4] Les emprunts faits par les Grecs à la théologie et à la religion égyptiennes comptent peut-être plus, en définitive, que ce qu'ils leur ont apporté; avec l'adoption d'un bon nombre de dieux égyptiens — Isis, Sarapis, Harpocrate, Anubis, Boubastis, Amon, pour ne parler que de ceux qui émigreront hors d'Égypte —, le plus important de ces emprunts est sans doute celui du culte funéraire, ou du moins des croyances relatives aux morts et à l'immortalité. On peut penser que de même que, politiquement, l'influence grecque en Égypte, importante sous les premiers Ptolémées, a dû céder devant le «renouveau indigène» qui se manifeste dès la fin du IIIe siècle, de même que les colons grecs, au lieu d'helléniser les Égyptiens, se sont peu à peu égyptianisés eux-mêmes,[1] ainsi, dans les cultes, l'apport grec, d'abord fort sensible à Alexandrie tout au moins, a dû peu à peu laisser la place aux éléments purement égyptiens qui reprenaient leur ancienne importance. Cette évolution a pu être facilitée par l'attitude réceptive des Grecs, qui assimilaient sans difficulté leurs propres dieux aux dieux locaux[2]; mais on doit constater qu'il restait encore à la vieille religion égyptienne un élan et une force suffisants pour lui assurer la prédominance sur les courants étrangers qui risquaient de la dénaturer.

---

[1] O. Guéraud, *op. cit.*, 19, 4 et note.

[2] Cf. *BGU* VI, 1211. Sur le rapprochement de Sarapis avec Dionysos et l'influence du culte dionysiaque, cf. Ch. Picard-J.Ph. Lauer, *Les statues ptolémaïques du Sarapieion de Memphis*, p. 246-258.

[3] Athénée, V, 196 D; Kallixeinos in *FGH*, 627.

[4] Cf. l'inscription d'Adulis, *OGIS* 54, qui fait de lui un successeur de Dionysos.

[5] Il était tatoué d'une feuille de lierre, emblème de Dionysos; cf. *Étym. Magnum* s.v. Γάλλος; Satyros in *FHG*, III, 164; *P. Oxy.* 2465.

[6] R. Merkelbach, *Isisfeste*, p. 54.

[7] Théocrite, *Idylle*, XV; cf. H. I. Bell, *MH*, 1953, p. 227, pour qui la fête décrite par Théocrite est grecque d'esprit.

[8] Cf. *supra*, p. 51 et n. 6.

---

[1] *P. Oxy.* 1381, 200; cf. A. Erman, *Religion*, p. 458-9.

[2] Cf. A. Erman, *Religion*, p. 373-4; A. Bataille, *Les inscriptions grecques du temple de Hatshepsout*, IX-XIV; H. I. Bell, *MH*, 1953, p. 230.

[3] Cf. U. Wilcken, *Chrest.*, 1, nos 141, 142; H. I. Bell, *op. cit.*, p. 229-30.

[4] P. Perdrizet, *Introduction aux Terres cuites grecques d'Égypte de la Collection Fouquet*, p. XXX.

Mais cet élan et cette force qui imprègnent encore la religion égyptienne à l'époque ptolémaïque, c'est désormais dans les croyances populaires qu'on les rencontre surtout; si le caractère national de la religion subsiste encore dans le culte dynastique — mais non point dans celui de Sarapis, qui n'a pas réussi à faire l'unité autour de lui —, il n'y a plus de grand dieu national, tel que l'avait été Amon, et le culte officiel n'est guère qu'une survivance du passé, figée dans des rites immuables. On assiste alors au développement inverse et peut-être complémentaire d'une piété vivante et spontanée dont témoignent les inscriptions de basse époque, piété qui «ne fut pas atteinte même par le scepticisme croissant à l'égard des coutumes funéraires et des conceptions traditionnelles de l'au-delà».[3] Dans l'Égypte ancienne déjà, on pouvait observer une tendance à s'adresser aux dieux locaux, plus proches de leurs fidèles, plutôt qu'aux grands dieux nationaux; si, par suite de l'évolution politique, ces dieux locaux perdent leur rôle officiel, ils n'en conservent pas moins une influence religieuse. C'est surtout au Nouvel Empire et après la réforme d'Akhnaton que la religion populaire se développe autour de petits sanctuaires où sont honorées des divinités de tous ordres, tel le sanctuaire de la Sekhmet de Sahou-Rē, établi dans le temple funéraire qui précédait la pyramide du roi Sahou-Rē, lieu de culte très en faveur où de nombreux pélerins venaient déposer leurs offrandes.[1] La dévotion populaire pouvait se porter sur des animaux ou des objets doués d'un caractère sacral qui aujourd'hui nous échappe: ainsi «un arbre de la route du bélier, un perséa d'Amon de Karnak, les huit babouins qui se tiennent dans le sanctuaire d'Hathor et la grande porte de Baki»,[2] comptés parmi les divinités de la ville de Thèbes auxquelles l'auteur d'une lettre, au Nouvel Empire, recommande le destinataire de sa missive. Des divinités comme Thouéris, protectrice des femmes enceintes, ou Bès, le dieu danseur et musicien, ont un caractère typiquement populaire et doivent sans doute la faveur dont elles jouissent à leur aspect secourable et bienveillant.

---

[1] Même à Alexandrie, au IIe siècle, la population d'origine grecque est devenue une race mêlée; cf. J. G. Milne, *JEA*, 1928, p. 227-8. Au reste, on peut remarquer que Ptolémée, le reclus du Sarapieion de Memphis, s'adresse au roi tout comme un Égyptien se serait adressé au pharaon; l'atmosphère dans laquelle il vit et les croyances dont il témoigne sont bien égyptiennes. Cf. *UPZ*, 16; H. I. Bell, *MH*, 1953, p. 228-9.

[2] H. I. Bell, *Egypt*, p. 38, fait remarquer que, lorsqu'on lit les noms de divinités grecques dans des papyrus, on doit toujours se demander s'il ne s'agit pas de dieux ou de déesses égyptiens. «Indeed, it is probable that the active worship of at least the Olympian Gods to a large extent died out among the settlers to be replaced by a devotion to domestic cults or to Egyptian deities».

[3] S. Morenz, *Rel. égypt.*, p. 316-17. Cf. également H. I. Bell, *Popular Religion in graeco-roman Egypt*, qui oppose le formalisme des cultes officiels à la spontanéité de la piété populaire et juge que, malgré le déclin des grands dieux, la religion jouait encore «un rôle vital dans l'existence quotidienne».

A basse époque, on assiste à un développement extraordinaire de la piété populaire, qui, comme autrefois, s'adresse de préférence aux divinités qui sont le plus à sa portée; ce sont toujours Bès, Thouéris, Ptah sous la forme grotesque d'un nain qui jouissent de la plus grande faveur, mais d'autres divinités plus récentes s'ajoutent à eux, tel le fils d'Isis représenté sous sa forme d'«Horus l'enfant», Harpocrate, le grand dieu crocodile protecteur du Fayoum, Sobek, et même des héros grecs égyptianisés comme Héraklès, des composés gréco-égyptiens comme Hermanubis et d'autres figures parfois fort étranges.[3] Ce qui est frappant dans la religion populaire à basse époque, c'est sa tendance très accentuée au syncrétisme; des divinités à l'origine fort différentes sont fondues en un seul être hybride — c'est une tendance que l'on retrouve, poussée à l'extrême, dans la magie. Mais ce qui prédomine, c'est le «constant souci, chez les fidèles, de rapprocher d'eux la divinité».[1] Ce souci ne va pas sans une conception quelque peu étroite et parfois mercantile, si l'on peut dire, des rapports de l'homme et des dieux; la familiarité du fidèle est si grande qu'il se livre à une sorte de marchandage avec la divinité, estimant tout naturellement, semble-t-il, que, si elle manque à ses obligations, lui-même est délivré des siennes: «de même que les dieux ne m'ont pas ménagé, moi non plus, je ne les ménagerai pas», écrit dans une lettre un certain Héphaistion.[2]

---

[1] A. Erman, *Religion*, p. 174-6.

[2] Cité par A. Erman, *op. cit.*, p. 174.

[3] Sans compter des personnages historiques comme ce dieu Pramarrès que l'on vénérait au Fayoum au IIe siècle a.C. et qui n'était autre que l'ancien roi Amenemhat III; cf. A. Erman, *op. cit.*, p. 449-50; *OGIS* 175; E. Bernand, *Inscriptions métriques*, p. 650, n. 3-4.

On retrouve ici, sous une forme brutale, la notion de contrat si importante dans la pensée religieuse égyptienne: si la divinité a droit au culte que lui rend le fidèle, elle doit le récompenser en retour; c'est pourquoi la *Sagesse pour Merikarē* enseigne: «Fais quelque chose pour le dieu, afin qu'il te rende la pareille ... le dieu (re)connaît celui qui fait quelque chose pour lui».[3] En vertu de cette loi de réciprocité, le roi élève des temples ou les reconstruit pour que la divinité lui accorde longue vie et possession paisible de son trône; le prêtre s'acquitte fidèlement du service du dieu afin d'être par lui «élevé au-dessus de tous ses semblables» et d'avoir «la récompense d'une longue vie en paix».[4] Une telle conception des rapports de l'homme avec la divinité comporte un danger que S. Morenz[5] a très justement signalé: la tentation de l'*hybris* magique; l'homme a conscience du besoin que les dieux ont de lui et n'hésitera pas à pratiquer une sorte de chantage pour se les rendre favorables. Cependant, si ce chantage apparaît dans les papyrus magiques, où des menaces sont dirigées contre les dieux, on n'en trouve pas trace dans la plupart des documents gréco-égyptiens du culte isiaque.

L'Isis égyptienne était, incontestablement, une divinité populaire et proche de ses adorateurs; il reste maintenant à examiner dans quelle mesure l'influence hellénique a pu modifier son caractère et à envisager le problème de l'hellénisation d'Isis. Elle est en général considérée comme une sorte d'axiome; la plupart des historiens admettent la coexistence, à l'époque des premiers Ptolémées, de deux formes d'Isis: l'ancienne déesse égyptienne, épouse d'Osiris et mère d'Horus, vénérée par la population indigène, et la déesse hellénistique, création des Grecs et probablement objet d'un culte distinct; au cours des années, les Égyptiens auraient progressivement adopté les aspects grecs d'Isis, tandis que les Grecs assimilaient le rituel égyptien. On considère l'hellénisation d'Isis comme l'un des événements les plus importants, avec la création de Sarapis, de l'histoire religieuse des Grecs en Égypte.[1]

---

[1] J. Vandier, *Religion égyptienne* (Coll. Mana), p. 207 sq.; sur la piété populaire, cf. p. 201 sq.

[2] *P. Oxy*. 1065 (IIIe s.p.C.): ὥσπερ οἱ θεοὶ οὐκ ἐφίσαντο μου, οὕτως κἀγὼ θεῶν οὐ φίσομαι; cf. aussi une lettre d'Eudaimonis à son fils Apollonios (*P. Fior.* III, 332): καὶ οὔτε ἐλουσάμην οὔτε προσεκύνησα θεοὺς φοβουμένη σου τὸ μετέωρον.

[3] *P. Erm*. 1116, A, l. 129 sq.; A. Volten, *Politische Schriften*, p. 69; Fr. W. van Bissing, *Altägyptische Lebensweisheit*, p. 56.

[4] Inscriptions du tombeau de Pétosiris, G. Lefebvre, *Petosiris*, II, p. 58 sq.; S. Morenz, *Rel. égypt.*, p. 136.

[5] *Op. cit.*, p. 134.

Il faut observer tout d'abord que, malgré le lien que les souverains ont voulu établir entre Isis et le Sarapis hellénistique, la déesse garde une certaine distance, si l'on peut dire, à l'égard du dieu; peut-être est-ce une erreur de les voir confondus dans un même culte, car en fait plusieurs inscriptions et dédicaces sont adressées à Isis seule ou associée à des *synnaoi* qui ne comprennent pas Sarapis. Ainsi, à l'époque de Ptolémée Épiphane, uncertain Théon, fils d'Héracleidès, dédie un *naos*, un sanctuaire et les magasins qui en dépendent à la seule Isis qualifiée de «grande déesse»[2]; une inscription de Parembolé, datant du règne de Ptolémée Philométor et de son épouse Cléopâtre II, consacre le propylée du temple à Isis et aux dieux *synnaoi*[3]; l'épistratège de Thébaïde Apollodoros, sous le règne de Cléopâtre III, fait une dédicace à Isis, la très grande déesse[4]; sous le règne de Ptolémée XII Néos Dionysos, un lieu sacré est rendu à Isis par un Égyptien du nom de Nepheros, fils de Babaus.[5]

---

[1] L'expression est de Th. Brady, *Reception*, p. 17.

[2] Ἴσιδι θεᾶι μεγάληι, *OGIS* 92 (Musée du Caire); J. G. Milne, *Greek inscriptions*, n° 9232. Les bâtiments sont désignés par les termes de *naos*, *hiéron* et *tamieia*.

[3] *OGIS* 107. Parembolé est situé au bord du Nil, au-delà de Philae; la dédicace a dû être faite par les habitants de la région.

[4] *SB* 8036, Coptos (110 ou 107 a.C.). Cf. A. Reinach, *Un nouvel épistratège de Thébaïde*, *Rev. épigr.*, 1913, p. 109; H. Henne, *R. Ph.*, 1936, p. 318.

[5] *OGIS* 741 (31 mai 52 a.C.): Εἴσιδι θεᾷ μεγίστῃ Νεφερῶς Βαβαῦτος ἐκομίσατο τὸν ἱερὸν τόπον τοῖς κυρίοις θεοῖς μεγίστοις. Le pierre se trouve à Amsterdam, Allard Pierson Museum, n° 7777 (renseignement communiqué par E. Bernand).

Tout se passe comme si, à partir du règne de Philopator au moins, Sarapis s'effaçait au profit d'Isis, qui demeure la principale bénéficiaire des offrandes et des dédicaces, de la part des Grecs aussi bien que de celle des Égyptiens.[1] Si, à une époque de «renouveau égyptien», Isis conquiert la prédominance, alors que Sarapis rentre dans l'ombre, ne serait-ce pas l'indice qu'elle a conservé son caractère primitif et ne s'est encore guère hellénisée? Il nous semble en tout cas plus sage de dissocier la figure d'Isis de celle de Sarapis, d'autant plus que, comme nous le constaterons plus tard, on la voit souvent non seulement séparée de Sarapis, mais associée à des divinités tout indigènes comme Sobek, dont le nom est sans doute hellénisé en Soknopaios, mais qui conserve sa nature primitive de crocodile.[2]

Le culte d'Isis a certainement été adopté de bonne heure par les Grecs vivant en Égypte; dès le Ve siècle, les Grecs de Naucratis ont dû le pratiquer[3]; on sait que, selon Arrien, elle était la seule déesse indigène à qui Alexandre ait fait élever un temple dans sa nouvelle cité.[4] Selon la thèse la plus communément admise, c'est à Alexandrie qu'est née l'Isis hellénistique, et la personnalité qu'elle reçoit est entièrement nouvelle: grecques sont ses identifications à des déesses comme Aphrodite ou Déméter, grecque la réflexion théologique qui élargit sa sphère d'influence et fait d'elle une déesse de la mer, une Tyché douée d'un pouvoir supérieur au destin, une créatrice et une initiatrice des mystères, une Isis-Panthée enfin.[5] Si cet «élargissement» de la personnalité d'Isis à l'époque ptolémaïque est indéniable, encore faut-il voir à quoi il correspond et s'il est dû simplement à des apports étrangers.

L'identification d'Isis à Aphrodite est sans doute celle dont on rencontre le plus grand nombre d'exemples, et cette identification paraît remonter aux débuts de l'époque ptolémaïque: on la reconnaît déjà au IIIe siècle dans une dédicace adressée par un Alexandrin du nom de Nicagoras à Sarapis-Dionysos et à Isis-Aphrodite, qualifiés de dieux sauveurs et abondants en bienfaits.[1] Cette importance nouvelle accordée à Isis-Aphrodite, déesse des femmes, peut correspondre à l'accroissement de l'influence de celles-ci à l'époque hellénistique; il semble aussi que sa popularité se soit répandue hors des milieux grecs d'Alexandrie et qu'elle ait gagné les milieux indigènes, car d'innombrables figurines provenant de diverses régions d'Égypte et particulièrement du Fayoum attestent l'expansion de la déesse.[2] Les terres cuites gréco-égyptiennes sont en effet, en ce qui concerne le culte et la personnalité d'Isis, une source précieuse de renseignements; sans doute faut-il tenir compte du fait que ces pièces, étant difficilement datables, peuvent souvent être attribuées avec une égale vraisemblance soit à l'époque ptolémaïque, soit à l'époque romaine; aussi, dans bien des cas, ne peut-on déterminer avec certitude l'époque d'apparition de tel ou tel trait, de tel ou tel attribut dans les figurations de la déesse. En tenant compte de cette incertitude, on peut cependant utiliser le riche matériel que nous offrent les terres cuites hellénistiques et en tirer d'intéressantes conclusions. L'Isis-Aphrodite se présente sous la forme d'une jeune femme, nue ou à demi nue, portant souvent la main à sa tête pour arranger sa chevelure dans le geste de l'Anadyomène; elle peut tenir au creux de son bras une palme et avoir auprès d'elle une amphore.[3] Son caractère isiaque n'est en général indiqué que par le petit *basileion* qui surmonte sa haute coiffure, composée souvent d'une ou plusieurs lourdes guirlandes de fleurs entourées de bandelettes[4]; le *basileion* comporte en général le disque entouré de cornes et surmonté de deux hautes plumes.[1] Mais parfois la déesse est nettement caractérisée comme une Aphrodite; c'est le cas d'une très belle terre cuite d'Alexandrie, où la déesse, absolument grecque d'allure, avec un simple diadème rond sur ses cheveux déployés, est entourée de deux petits Éros qui soutiennent au-dessus de sa tête une lourde couronne ornée de l'emblème isiaque.[2] Un grand nombre de ces figurines portent une sorte de collier ou de sautoir croisé qui semble être fait soit de métal, soit d'étoffe, orné d'un noeud ou d'une plaque sur la poitrine; il s'agit d'un talisman, l'amulette dont Plutarque raconte qu'Isis se l'attacha autour du cou lorsqu'elle reconnut qu'elle était enceinte, le sixième jour du mois de Phaophi.[3] A ce thème d'Isis-Aphrodite se rattachent les nombreuses jeunes femmes nues, représentées dans une attitude très figée, les jambes jointes et les bras collés au corps, coiffées en général d'un haut *calathos*, parfois orné d'emblèmes isiaques[4]; ces figures, que l'on a parfois désignées comme les «concubines du mort», semblent plutôt être des représentations de la déesse, comme l'indique la couronne isiaque qu'elles portent souvent, d'autant plus que l'une d'entre elles a été trouvée non dans une tombe, selon l'habitude, mais dans une maison.[5] Quant au type des jeunes femmes vêtues d'une draperie

---

[1] Th. Brady, *op. cit.*, p. 26. On peut voir là une marque du renouveau de l'influence indigène.

[2] Il est à remarquer que les hymnes d'Isidoros à Madīnet Mādī, qui mentionnent, à côté d'Isis, ses compagnons égyptiens Anchoès et Sokonopis, ne font aucune allusion à Sarapis.

[3] C. C. Edgar, *JHS*, 1904, p. 337.

[4] Cf. *supra*, p. 33, n. 3.

[5] C'est la thèse de G. Vandebeek, *Interpretatio Graeca*, p. 140-147.

---

[1] Θεοῖς σωτῆρσι καὶ πολυφόροις (Abu el Matamir); *SB* 5863; A. Bernand, *Confins libyques*, p. 925-28, n° 1.

[2] Selon P. Perdrizet, *TC Fouquet*, p. 2, «les contrats de mariage de l'Égypte gréco-romaine révèlent qu'une image d'Isis-Aphrodite faisait généralement partie des paraphernaux». En fait, un certain nombre de papyrus attestent la mention de statuettes d'Aphrodite dans des contrats de mariage ou documents assimilés, mais tous sont d'époque romaine: *BGU* 717, 11; 1045, 14; 1666, 11; *P. Oslo* 46, 6; *P. Oxy.* 114, 9; 921, 22; *Mich. Inv.* 1950, 7, 14 (ce renseignement nous a été communiqué par Mme O. Meyer-Kocher).

[3] Cf. Caire Inv. n° 26941; von Sieglin, II, 2, pl. XXX, 1, LXXXIX, 2; H. Haas, *Bilderatlas zur Religionsgeschichte*, 9-11, 30 (bronze de Munich).

[4] Caire Inv. n° 26942; von Sieglin, II, 2, pl. LXII, 3; cf. E. Guimet, *CRAI*,

---

1896, pl. VI: Isis, dans l'attitude d'Aphrodite, porte un diadème composé d'un disque partagé en rayons et entouré d'épis. Sur le *basileion*, cf. H. Seyrig, *Deux notes relatives aux cultes alexandrins, Mél. I. Lévy*, 1955, p. 603-610.

[1] Nombreux types d'Isis-Aphrodite parmi les terres cuites du Musée d'Alexandrie, cf. E. Breccia, *Mon.*, II, 1, pl. XI, 2; XLV, 2, 5; XLVIII, 18; II, 2, pl. IV, 10, 11; V, 12, 16, 17. W. Deonna, *RA*, 1924, II, p. 127-132, dénombre également de nombreuses Isis-Aphrodite, ou Aphrodite-Isis, dans la pose de l'Anadyomène ou tenant le *strophion*.

[2] E. Breccia, *Mon.*, II, 2, pl. I, 1. Cf. pl. XIX

[3] Plutarque, *De Is.*, 65; cf. P. Perdrizet, *TC Fouquet*, p. 2; G. Vandebeek, *Interpretatio Graeca*, p. 64, n. 6, citant Fr. W. von Bissing, *Aeg. Knotenamuletten, Arch. Rel. Wiss.*, 1905, p. 23-27. Le détail de l'amulette est d'origine égyptienne; cf. *Edfou*, I, p. 40, n. 311.

[4] Cf., par exemple, W. Weber, *TK Berlin*, pl. 20, 201 et p. 133: figurine provenant d'Abusir el Melek; le *calathos* est orné d'un *basileion* à l'intérieur duquel est représenté le disque, surmonté, à ce qu'il semble, de quatre plumes. Cf. aussi P. Perdrizet, *TC Fouquet*, pl. IV, 1, 2; pl. III, 3 (*basileion* avec cornes et disque), 6 (*basileion* avec cornes, disque et plumes); II, 4; XVIII, 7 (traces du *basileion*); E. Breccia, *Mon.*, II, 2, pl. VI, 10, 11. Cf. pl. XX, 1.

[5] Cf. G. Vandebeek, *op. cit.*, p. 85, citant Flinders Petrie, *Tanis*, I, p. 41. L'interprétation qui fait des «concubines du mort» des formes d'Isis-Aphro-

qui s'enroule autour des jambes et portant sur la tête une grande corbeille remplie de fruits où parfois se dresse un uraeus,[1] il faudrait aussi le mettre en rapport avec le culte d'Isis-Aphrodite; on sait que la canéphorie joue en rôle dans les cérémonies du culte isiaque et que la charge de canéphore, instituée en Égypte à l'époque ptolémaïque, est souvent mentionnée dans les listes de sacerdoces.[2]

L'examen de ces terres cuites amène à une première constatation: en apparence, Isis-Aphrodite est tout à fait hellénisée; ses vêtements, réduits dans la plupart des cas à une simple draperie qui dévoile presque totalement son corps, sa coiffure faite de longues boucles régulières et surchargée de fleurs et de feuillage, la grâce sensuelle, un peu lourde parfois, du modelé du corps, tout cela indique clairement l'influence grecque; les plus grossières de ces figures, qui apparaissent souvent comme des poupées raides et bariolées, attestent simplement la maladresse de l'artisan ou la mauvaise interprétation des modèles. Cependant, on connaît d'autres représentations d'Isis-Aphrodite, où la déesse, à demi ou totalement dévêtue, apparaît debout dans un petit *naos* de style égyptisant; deux de ces terres cuites, qui se trouvent au British Museum, donnent à la déesse un caractère bien égyptien: son corps est grêle, ses cheveux disposés en une sorte de masse quadrillée[3]; les colonnes du *naos* sont soutenues par deux Bès et l'on voit de chaque côté de l'entrée un sphinx aux pattes croisées.[4] Il s'agit là d'un thème figuratif bien égyptien[5]; Isis-Aphrodite peut donc être représentée à

---

dite est celle des meilleurs spécialistes des terres cuites gréco-égyptiennes, Perdrizet, Breccia, Graindor.

[1] Cf., par exemple, P. Perdrizet, *TC Fouquet*, pl. CIII, 306; E. Breccia, *Mon.*, II, 2, pl. LVI, 276; LV, 269 à 272. Cf. pl. XLII, 1 et 2.

[2] P. Perdrizet, *TC Fouquet*, p. 2; cf. aussi W. Weber, *TK Berlin*, p. 126-7, pour qui il pourrait s'agir soit de prêtresses d'Aphrodite, soit de la déesse elle-même, peut-être représentées en tant que nourricières des morts.

[3] Sans doute est-ce une perruque.

[4] Brit. Mus., n° 16026; cf. aussi 16025. Cité par P. Tschudin, *Isis in Rom*, Abb. 10. Cf. aussi Isis dans un *naos* avec colonnes à chapiteaux hathoriques et frise d'uraeus, E. Breccia, *Mon.*, II, 2, p. 16-17, n. 9, pl. II, 3.

[5] Cf. par exemple Isis vêtue d'une longue tunique et coiffée d'un diadème à uraeus, debout dans un petit *naos* porté par le naophore Psmtk (XXVIe dynastie), G. Botti-P. Romanelli, *Mus. Greg. Ég.*, p. 40-41, n° 41, pl. XXXIII; Isis debout dans un petit *naos* avec colonnes à chapiteaux «lotiformes», bronze, Brit. Mus., Eg. Dpt., n° 36039/40, P. Tschudin, *op. cit.*, Abb. 8; Isis

la manière égyptienne — car sa nudité indique bien qu'elle est conçue comme déesse de l'amour. Cependant, même si l'on doit constater que la plupart des représentations d'Isis-Aphrodite sont très grecques d'allure et de style, il reste que l'identification d'Isis à la déesse de l'amour prend son origine non en Grèce, mais en Égypte; on sait que l'équivalent égyptien d'Aphrodite est Hathor[1] et que cette Hathor-Aphrodite reçoit un culte égyptien, comme en témoigne la mention de pastophores d'Aphrodite.[2] Sous son costume grec, Isis-Aphrodite n'est autre qu'Hathor, l'ancienne déesse de l'amour et de la joie, protectrice des femmes; il suffit de rappeler que, dans l'Égypte du Nouvel Empire, sinon plus tôt, Isis a été, comme Hathor, une «dame du sycomore», une déesse vache incarnant la fonction nourricière[3]; à basse époque, leurs personnalités sont souvent confondues et il est significatif de voir qu'à Dendéra, le plus important des lieux de culte d'Hathor, Isis non seulement possède son propre sanctuaire, mais encore partage le grand temple avec la maîtresse du lieu.[4] Il est donc fort peu utile d'invoquer l'influence des idées grecques pour expliquer la formation de l'Isis-Aphrodite, déesse qui n'a guère de grec que, si l'on peut dire, le vêtement. D'autre part, les types de figurines que l'on désigne en général comme la «femme au *calathos*» et la «femme à la corbeille» peuvent également, quoique étant de style grec, représenter des coutumes et des symboles tout égyptiens; même si les femmes au *calathos* ne sont pas, comme on l'a pensé, des «concubines du mort»,[5]

---

et Nephthys entourant Horus dans un *naos* à fronton arrondi, faïence, Mus. Bruxelles E 3397, P. Tschudin, *op. cit.*, Abb. 9.

[1] Cf. inscription de Dendéra, *OGIS* 661. Pathyris, en Thébaïde, et Artabéchis, dans le Delta, centres de culte d'Hathor, prirent le nom d'Aphroditopolis; cf. P. Perdrizet, *TC Fouquet*, p. 1-2. Sur Aphrodite-Hathor à Philae, cf. A. Bernand, *Inscriptions Philae*, I, p. 156-7.

[2] *P. Par.* 11, 18; *P. Leid.* M, col. I, l.24. L'*Aphrodision* mentionné dans *P. Petr.* III, 42, 7 serait un *naiskos* égyptien; cf. C. E. Visser, *Götter und Kulte*, p. 38.

[3] Cf. *supra*, p. 13.

[4] Il semble qu'à date assez ancienne Isis ait été également mise en rapport avec l'Aphrodite syrienne; cf. statue d'Isis tenant Horus sur ses genoux (IVe siècle) dédiée à l'Astarté phénicienne, *CRAI*, 1904, p. 472-3; G. Glotz, *REG*, 1920, p. 175.

[5] Ce qui serait typiquement égyptien; cf. l'emploi, dans les tombes, des oushabtis. On peut remarquer que certaines de ces figurines, assez grossières,

on peut les interpréter, en raison de leur attitude figée qui est celle des momies, comme des représentations d'une déesse des défunts qui pourrait être une Hathor funéraire; on sait que, à basse époque, Hathor apparaît comme la parèdre d'Osiris, et que les mortes sont des Hathors, de même que les morts sont des Osiris.[1] Quant à la femme à la corbeille, il se pourrait fort bien qu'elle incarne une déesse Nout ou Hathor, nourricière des morts; dans son voyage vers l'Occident, le mort est muni de nourriture et de boisson par une déesse — de là, peut-être, les fruits qui garnissent la corbeille; encore une fois, il faudrait reconnaître là une idée typiquement égyptienne.[2]

Il est encore, parmi les terres cuites gréco-égyptiennes, un autre type d'Isis-Aphrodite, que l'on désigne généralement par l'épithète d'ἀνασυρμένη; la déesse, coiffée d'un *calathos* orné de la couronne isiaque, relève des deux mains sa tunique[3]; ce geste typique des rituels de fertilité permet d'identifier cette forme de la déesse comme étant Isis-Boubastis, protectrice des femmes et de la maternité — c'est à dire la transposition ptolémaïque de l'ancienne déesse chatte Bastet, déesse joyeuse et amie des femmes tout autant qu'Hathor, avec qui elle se confond souvent. En effet, un texte célèbre d'Hérodote[4] nous apprend que, lors des fêtes d'Artémis (= Bastet) dans la ville de Boubastis, hommes et femmes en grand nombre descendent le fleuve en barque; lorsqu'ils passent à hauteur d'une ville, ils approchent les barques du rivage; alors les femmes chantent, dansent, lancent des plaisanteries et retroussent leur tunique — et l'on peut penser que ces femmes ne font que répéter le geste d'Isis-Boubastis, déesse de la fécondité.[5] On est donc en présence, sous une forme hellénisée, d'une Isis assimilée à une déesse authentiquement égyptienne.

L'identification d'Isis à Déméter semble bien être ancienne; au

---

paraissent tout à fait indigènes; cf. par exemple P. Perdrizet, *TC Fouquet*, pl. IV, 2.

[1] A. Erman, *Religion*, p. 466; W. Weber, *TK Berlin*, p. 131.

[2] W. Weber, *op. cit.*, p. 126-7.

[3] W. Weber, *TK Berlin*, p. 131, Abb. 81; von Sieglin, II, 2, pl. XLIII, 5; P. Perdrizet, *TC Fouquet*, pl. V, 157. Cf. pl. XXI-XXII.

[4] II, 60.

[5] Cf. P. Graindor, *TC*, p. 49 et n. 1.

Ve siècle, en tout cas, elle est un fait acquis, puisque Hérodote peut écrire, comme une chose allant de soi, «Isis est celle qu'en langue grecque on appelle Déméter».[1] Isis-Déméter, qualifiée de καρποτόκος,[2] de πλουτοδότης,[3] peut- être aussi de κοσμότροφον δάπεδον,[4] est essentiellement une divinité agraire et, comme telle, elle a dû être plus populaire dans les régions agricoles comme le Fayoum que dans Alexandrie même. Ici encore, en l'absence de documentation épigraphique, la principale source de renseignements est constituée par les terres cuites; ici encore, l'on constate que, formellement, Isis-Déméter est très hellénisée. A Déméter, Isis emprunte son costume et presque tous ses attributs: on la rencontre vêtue d'une longue tunique et drapée dans un manteau sans noeud ni franges, portant sur la tête le *polos*. On peut reconnaître au moins trois types de figurations; le premier, qui est aussi le plus communément répandu, présente la déesse debout, dans une attitude assez rigide[5]; elle est vêtue d'une tunique et d'un manteau enroulé en travers du corps et les longues boucles de ses cheveux, qui encadrent son cou, sont parfois dissimulées par le voile qui recouvre sa tête; on n'aperçoit alors que des amorces de bandeaux.[6] Sa coiffure se compose en général d'un *polos* orné d'un disque ou d'un croissant en relief; parfois, un petit diadème arrondi est posé directement sur sa chevelure.[7] Ses attributs sont à peu près invariables: une haute torche enflammée qu'elle entoure de son bras droit, des épis qu'elle tient dans sa main gauche.[8] Un second type de représentations, dont on

[1] Hérodote, II, 59: Ἶσις δέ ἐστι κατὰ τὴν Ἑλλήνων γλῶσσαν Δημήτηρ; cf. aussi II, 156: αἰγυπτιστὶ δὲ ... Δημήτηρ δὲ Ἶσις.

[2] E. Breccia, *Iscr. gr. e lat.*, nº 318. E. Bernand, *Inscriptions métriques*, 19.

[3] Kaibel, *Épigr.*, 982. E. Bernand, *Inscriptions Philae*, II, nº 166.

[4] Madīnet Mādī, I, 1. E. Bernand, *Inscriptions métriques*, 175, I.

[5] On peut voir cependant l'esquisse d'un mouvement de la jambe sur une terre cuite inédite du Musée du Caire, Inv. nº 26935; une autre terre cuite du même musée montre une certaine souplesse dans la position de la tête et du corps.

[6] Cf. deux terres cuites inédites du Caire, dont l'une est un buste; cf. aussi un bronze de la Collection Fouquet, P. Perdrizet, *Bronzes grecs d'Égypte de la Collection Fouquet*, pl. XXXIV, 61, où la coiffure de la déesse est d'allure très grecque, sans les longues boucles caractéristiques d'Isis.

[7] Cf. E. Breccia, *Mon.*, II, 2, pl. XLVI, n. 235.

[8] Même type, avec quelques variantes dans l'attitude, la coiffure et la façon de draper le manteau: P. Perdrizet, *TC Fouquet*, pl. XVIII, 78;

ne possède que quelques exemples, figure la déesse en mouvement; le poids du corps porte sur la jambe gauche, légèrement pliée, tandis que la jambe droite est tendue en arrière. Le vêtement est tout différent: une tunique assez courte, avec replis autour de la taille; quant aux cheveux, qui ne sont recouverts d'aucun voile, ils sont disposés à la fois selon le style dit «en côtes de melon» et en boucles descendant le long du cou sur les épaules. Sur l'une de ces terres cuites,[1] la couronne, très curieuse, semble être une interprétation déformée du *basileion* isiaque[2]; on peut y voir une ou deux plumes au milieu de deux branches qui pourraient être les cornes, mais aucune trace de disque. La particularité la plus curieuse de ces figurines est qu'elles portent presque horizontalement une longue torche entourée de deux guirlandes de fleurs et de feuillage entrecroisées; n'était la présence de la couronne isiaque, on pourrait en déduire qu'il s'agit de prêtresses participant à une course rituelle. Dans un troisième type de figurations, la déesse est représentée assise dans une corbeille à blé; c'est le type que l'on désigne parfois sous le nom d'*Isis agraire.*[3] Ces figurines sont souvent assez grossières, et Isis ne s'y distingue de la femme de Bès, créature obèse assise, elle aussi, dans une corbeille, que par sa coiffure ou par certains détails d'habillement tel le noeud de son manteau.

Ces attributs — *polos*, torche, épis de blé, corbeille — sont bien les attributs caractéristiques de Déméter; à notre connaissance, ils n'accompagnent aucune déesse égyptienne. Les épis de blé, en particulier, apparaissent sur de nombreuses terres cuites isiaques et semblent faire partie intégrante du costume de la déesse, alors même que celle-ci n'est pas représentée dans sa fonction agraire; c'est ainsi

---

E. Breccia, *Mon.*, II, 2, pl. XLVII, 235; XLVIII, 236, 237; P. Graindor, *TC*, pl. V, 5 et p. 74-75; cf. également plusieurs terres cuites déjà citées du musée du Caire. W. Deonna, *RA*, 1924, p. 127-132, présente comme une «Isis lunaire» une tête féminine avec diadème et croissant (Genève, Musée d'Art et d'Histoire, nº 9730). Cf. pl. XXIII.

[1] Terre cuite du Caire Inv. nº 26939; un autre exemple se trouve chez P. Perdrizet, *TC Fouquet*, pl. XVIII, 281; la couronne est malheureusement assez indiscernable. Cf. pl. XXIV, 2.

[2] Ou peut-être du pschent; cf. base de la couronne.

[3] Cf. P. Perdrizet, *TC Fouquet*, pl. XLIII-XLIV et p. XXII; E. Breccia, *Mon.*, II, 1, pl. XLVIII, 8; selon W. Weber, *TK Berlin*, p. 39, n. 40, la corbeille où est assise l'«Isis agraire» pourrait être la corbeille de roseaux *nb* 𓎟, signe de Nephthys, mal comprise ou mal interprétée. Cf. pl. XXIV, 1; XXV, 1 et 2.

qu'on peut la voir drapée dans le manteau à franges, tenant en mains le sistre et la situle — objets bien égyptiens — et coiffée du *basileion* entouré de deux épis.[1] Il faut remarquer que tous ces objets sont des *symbola* que l'on emploie dans les mystères éleusiniens: épis de blé que l'on présente au myste comme symboles de la réapparition de la vie, torche rituelle que porte le dadouque, corbeille où sont dissimulés aux yeux des profanes les objets sacrés; néanmoins, on ne peut conclure qu'Isis-Déméter apparaît en Égypte comme une divinité de mystères, aucun témoignage ne prouvant de façon définitive la célébration en Égypte des mystères d'Éleusis.[2]

Pourtant — et l'on se heurte là à une contradiction certaine — on sait que le culte de Déméter était pratiqué non seulement à Alexandrie, mais ailleurs en Égypte; on connaît l'existence des Thesmophories et de sanctuaires de Déméter appelés Thesmophoria. Si les deux déesses avaient vraiment été identifiées, comment expliquer que Déméter ait été l'objet d'un culte particulier? La seule explication possible est que Déméter devait être sentie comme une déesse grecque alors qu'Isis, même dans sa fonction agraire, conservait son caractère égyptien; évidemment, les interférences restaient possibles entre les deux déesses, ce qui rend parfois difficile la distinction entre Déméter et Isis-Déméter. Cependant, une terre cuite d'Alexandrie les présente à côté l'un de l'autre: alors qu'Isis, assise et émergeant de feuilles d'acanthe, allaite le petit Harpocrate, vêtue du manteau à noeud et coiffée, semble-t-il, du *basileion*, Déméter se tient debout près d'elle, coiffée du *polos* et s'appuyant sur la haute torche[3]; sur une plaque en terre cuite de la Collection Fouquet,[4] on peut voir Sarapis accompagné de Cerbère et entouré de deux divinités, à gauche Isis, très reconnaissable à son *basileion* entouré d'épis et à son manteau à noeud, à droite une déesse dont il ne reste que la tête ornée d'un voile et du *polos* et qui doit être Déméter. Il semble donc que les deux déesses soient différenciées dans les représentations aussi bien que dans le culte, et peut-être faudrait-il attribuer à la seule Déméter les figurations de déesse vêtue à la mode grecque et appuyée sur la torche. Dira-t-on qu'Isis-Déméter est une forme hellénisée d'Isis, alors qu'il existe en Égypte une Déméter toute grecque? La coexistence de deux divinités helléniques spécialisées dans les mêmes fonctions paraît étonnante. Si Isis apparaît comme une divinité des récoltes, c'est à une autre déesse, tout égyptienne celle-là, qu'elle a pu emprunter ses fonctions; on se rappellera d'ailleurs que le mythe osirien est aussi un mythe agraire, et que, par conséquent, le rapport qui unit Isis à l'agriculture n'est pas artificiel; d'autre part, son identification, probablement assez ancienne, à Renenoutet, la déesse des moissons, est bien connue. Le culte de Renenoutet doit remonter à l'Ancien Empire, car elle est déjà mentionnée dans les textes des Pyramides,[1] mais c'est à partir du Nouvel Empire, semble-t-il, que son assimilation à Isis est attestée[2]; un relief de l'époque d'Aménophis III représente la déesse comme une femme à tête de serpent tenant sur ses genoux et allaitant le jeune dieu du grain, Nepri[3] — or, nous connaissons une terre cuite gréco-égyptienne où, selon un procédé analogue, Isis avec buste féminin et corps de serpent, allaite le petit Harpocrate.[4] Renenoutet est souvent figurée dans les tombes thébaines sous la forme d'un serpent portant sur la tête le disque avec les cornes surmonté de deux plumes qui est la coiffure d'Isis-Hathor; elle se dresse sur un petit autel élevé à côté du pressoir, et on lui offre du vin et des grappes — ce qui indique déjà l'association du

---

[1] P. Perdrizet, *TC Fouquet*, pl. XVI, 284; E. Breccia, *Mon.*, II, 2, pl. VI, 18; VII, 24; cf. aussi E. Breccia, *Mon.*, II, 1, pl. XXIV, 1, 2: têtes d'Isis coiffée du *basileion* entouré d'épis. Ceux-ci ont parfois l'apparence de feuilles, ou bien pourraient se confondre avec les boutons de lotus qu'Harpocrate porte autour de sa couronne.

[2] Cf. *supra*, p. 73-74.

[3] E. Breccia, *Mon.*, I, pl. XXXVI, 2.

[4] P. Perdrizet, *TC Fouquet*, pl. XLVIII, 186.

---

[1] Elle possède un temple à Madīnet Mādī sous Amenemhat III; cf. S. Donadoni, *Testi geroglifici di MM.*, *Orientalia*, 1947, p. 333-52, 506-24.

[2] Cf. un collier de la collection de Tout Ankh Amon au musée du Caire: une déesse à buste humain et corps de serpent nourrit le roi représenté comme un enfant. Cette déesse ne peut être que Renenoutet assimilée à Isis; elle porte la coiffure d'Hathor. Cf. J. Leibovitch, *JNES*, 1953, p. 105-6 et fig. 15, p. 91.

[3] Tombe du scribe royal *Ḫʿ.m.hꜣt*, intendant des greniers de Haute et Basse Égypte, cf. W. Wreszinski, *Atlas zur altäg. Kulturgesch.*, I, pl. 198 (Scheikh ʿAbd el Gurna tombe 57), cité par J. Leibovitch, *art. cit.*, p. 74-75.

[4] C. M. Kaufmann, *Äg. TK* (Francfort), fig. 17, 1, p. 35 et p. 44 (= *Gr. Kor.*, pl. 13, f. 65). Cf. pl. XXVIII, 2.

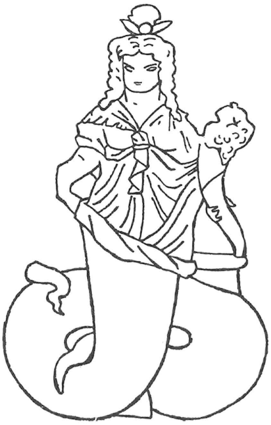


Fig. 4. Isis Thermouthis
(Musée d'Alexandrie, nº Inv. 25773)

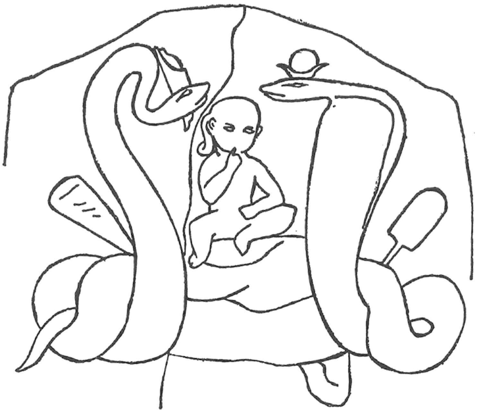


Fig. 5. Harpocrate entre Isis-uraeus et Sarapis Agathodémon
(Musée d'Alexandrie)

vin et du blé, Renenoutet étant la déesse des moissons.[1] A l'époque ptolémaïque, innombrables sont les représentations d'Isis-Renenoutet, ou plutôt Thermouthis, selon la forme hellénisée du nom de la déesse des récoltes; au temple de Madīnet Mādī, une statue représentait celle-ci avec un corps de femme et une queue de serpent, entourée de deux enfants dont l'un, le doigt dans la bouche, pouvait être soit Harpocrate, soit Nepri[2]; qu'il s'agisse bien d'une figure complexe unissant deux divinités dans une parenté de fonctions, c'est ce qu'indique une dédicace du même sanctuaire adressée θεᾷ μεγίστη Ἰσερμοῦθι.[3] L'Isis-Thermouthis des terres cuites hellénistiques possède également corps de femme et queue de serpent; l'élément féminin se réduit souvent au buste et parfois à la tête. Il faut noter que, tout en conservant un caractère très indigène, la déesse porte les emblèmes empruntés à Déméter: torche, épis de blé, et même les pavots qui sont un des attributs caractéristiques de la déesse d'Éleusis.[4]

Il existe donc, dans l'Égypte ptolémaïque, une divinité tout égyptienne de la fertilité agraire, des récoltes, et en particulier du blé: c'est Isis-Thermouthis, puissance chthonienne, mi-déesse, mi-serpent; d'autre part, il existe une déesse toute grecque, Déméter, qui fait l'objet d'un culte et de cérémonies particulières. Qu'il y ait

---

[1] Cf. tombe anonyme de Thèbes n° 261, A. Mekhitarian, *Peinture ég.*, p. 46-7, fig. p. 19; N. de G. Davies, *The Tombs of two Officials of Thuthmosis IV, Theb. Tomb* n° 90, *Nebamûn*, pl. XXXIII, p. 31, cité par J. Leibovitch, *art. cit.*, p. 76.

[2] J. Leibovitch, *art. cit.*, p. 74-5; cf. aussi A. Vogliano, *Primo Rapporto degli scavi di Madīnet Mādī.*

[3] A. Vogliano, *Primo Rapporto*, p. 52, n° 5 (époque de Soter II); *SB* 8129; *SEG*, VIII, 538.

[4] Cf. par exemple von Sieglin, II, 1, p. 91-2, pl. VII, 2: Isis Thermouthis, coiffée du *basileion*, vêtue du manteau à franges et noeud, avec queue de serpent, tient une torche à la main droite et des épis à la main gauche; des épis et des pavots ornent le fond. E. Breccia, *Mon.*, II, 2, pl. VIII, 29: Isis vêtue du manteau à noeud, avec queue de serpent, tenant une torche et des épis. Sur d'autres modèles de terres cuites — cf., par exemple, P. Perdrizet, *TC Fouquet*, pl. XV, 176; terre cuite de Cyzique, *RA*, 1879, I, p. 257, pl. IX, 1 —, Isis est représentée avec le corps d'un serpent et seulement la tête et les seins d'une femme; une torche est posée contre le petit mur auquel elle s'appuie. Selon W. Weber, *TK Berlin*, p. 42-3, la torche pourrait indiquer qu'il s'agit d'une forme d'Hécate; nous préférons cependant y voir un des attributs de la déesse de la fertilité agraire — d'autant plus que la torche est presque toujours associée au blé. Cf. pl. XXVI-XXVIII.

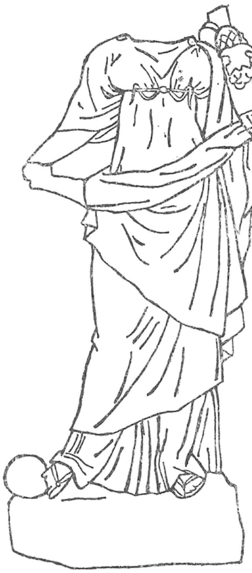


Fig. 6. Isis Tyché
(Musée d'Alexandrie, nº Inv. 3870)

eu interférences de l'une à l'autre est bien certain, et les divers attributs adoptés par Isis-Thermouthis en témoignent[1]; mais la thèse qui fait de l'Isis agraire une création de l'époque hellénistique et une simple assimilation à Déméter ne tient pas compte des faits égyptiens.

Certaines représentations d'Isis-Thermouthis[2] sont accompagnées d'un emblème qui se rapporte à leur signification générale de fécondité, mais qui est en outre un des attributs les plus fréquents de la Tyché: il s'agit de la corne d'abondance. Isis apparaît en effet à l'époque ptolémaïque portant au bras gauche une corne d'abondance et la main droite posée sur le gouvernail.[3] Il s'agit de l'Isis-Tyché protectrice d'Alexandrie, dont le parèdre est Sarapis sous la forme d'Agathos Daimon,[1] et l'on ne peut nier que ce ne soit là une forme très hellénisée de la déesse. Cependant, même si les représentations d'Isis avec la corne d'abondance et le gouvernail, symbole de la direction qu'elle exerce sur le monde et la destinée des hommes, sont assez fréquentes à époque tardive, il semble que, dans l'Égypte ptolémaïque, cet aspect de la déesse soit limité à la seule ville d'Alexandrie; d'autre part, il ne s'agit sans doute pas d'une identification constante, et la Tyché d'Alexandrie existe indépendamment d'Isis.[2] Si donc Isis-Tyché apparaît essentiellement, à époque hellénistique, comme la divinité tutélaire d'Alexandrie, la protectrice de la cité,[3] c'est surtout à l'époque romaine que se développera son rôle de «Bonne Fortune», divinité généreuse et clairvoyante opposée à l'aveugle *Heimarmênè* et triomphatrice de celle-ci.[4] Mais, là encore, on ne peut opposer l'Isis hellénistique à l'Isis égyptienne: de tous temps, les dieux égyptiens ont été conçus comme les maîtres du destin, qu'ils orientent à leur gré — et c'est là une de leurs principales différences avec les dieux grecs qui, eux, sont soumis à l'empire du destin.[5] L'Isis égyptienne, de même qu'Amon ou Ptah, a la capacité de changer le destin; elle peut orienter les vies humaines selon son désir et, ainsi que le répéteront plus tard les arétalogies grecques, reprenant un thème ancien, l'*heimarmênè* lui est soumise; les hymnes, d'inspiration tout égyptienne, de Philae et d'Assouan indiquent déjà que l'ordre du monde dépend d'elle et qu'elle règle les destinées.[6] Il n'est donc pas surprenant de voir Isis se transformer

---

[1] Il se peut aussi que Déméter ait pris la forme du serpent, cf. G. Dattari, XI, 845.

[2] Cf. P. Perdrizet, *TC Fouquet*, pl. XV, 178.

[3] Cf. H. Haas, *Bilderatlas*, 9-11, nº 31 (Isis-Tyché du musée de Berlin); P. Perdrizet, *Bronzes Fouquet*, pl. XXI, nº 68 (le bras droit manque; il devait s'appuyer sur le gouvernail); E. Breccia, *Mon.*, II, 2, pl. VII, 27; C.C. Edgar,

---

Greek Sculptures, pl. IX, nº 27473 et p. 19 (Isis, avec manteau à noeud, tenant une fleur dans la main droite et vraisemblablement une corne d'abondance au bras gauche). Cf. pl. XXIX

[1] Cf. bas-relief représentant la Tyché d'Alexandrie portant le *calathos* et la corne d'abondance avec Sarapis-Agathos Daimon à corps de serpent, W. Weber, *TK Berlin*, p. 46, Abb. 23; cf. aussi relief du musée du Caire avec Isis et Osiris sous forme de serpents agathodémons et une *gryps* posant le pied sur une roue, symbole de Némésis-Tyché, P. Perdrizet, *Le Culte de Némésis dans l'Égypte grecque*, *BCH*, 1912, p. 256 sq.

[2] C. E. Visser, *Götter und Kulte*, p. 42-3: «wie mehrere dieser Göttervermischungen ist diese Verbindung (entre Isis et Tyché) keine ständige».

[3] Cf. W. Weber, *Äg. griech. Götter*, p. 19-20.

[4] Apulée, *Mét.*, XI, 15.

[5] Cf. Eschyle, *Prométhée enchaîné*, 518: «Zeus ne saurait échapper à son destin».

[6] Cf. *supra*, p. 25-26.

en une incarnation de cette Tyché, de cette Fortune qui ne peut agir indépendamment d'elle.

Une autre forme d'Isis que l'on considère en général comme typiquement grecque est celle de l'Isis Pélagia, maîtresse de la mer; il semble en effet que la navigation ait joué un rôle assez restreint dans l'Égypte ancienne, qui n'aurait possédé aucune divinité spécialisée dans la protection des marins[1]; les Grecs, peuple navigateur s'il en fut, auraient interprété Isis comme une divinité marine «à cause de la barque symbolique qui est le véhicule traditionnel de tous les dieux nés sur les bords du Nil»[2] — ou, plus simplement, parce que dans la cité de commerçants et de marins qu'était Alexandrie, il était naturel que la *Stadtgöttin* apparût comme la protectrice toute particulière de ceux dont les activités faisaient la prospérité de la ville. On sait d'autre part qu'Isis, à basse époque, est apparue comme une divinité lunaire,[3] et il est de fait que les divinités lunaires sont devenues des divinités maritimes — en raison peut-être de l'influence exercée par la lune sur les eaux; c'est le cas d'Astarté, de Tanit, de l'Aphrodite Pélagia; c'est aussi le cas d'Isis «protectrice des marins méditerranéens pendant les trois ou quatre siècles précédant l'avènement du christianisme».[4] Cependant, les plus anciens mythes égyptiens représentent les dieux traversant en barque l'Océan céleste, et Rē lui-même, chaque jour, accomplit son périple à travers le ciel; ainsi la navigation est liée, en Égypte, à l'image du monde. S'il n'existe pas à proprement parler de divinité protectrice de la navigation, plusieurs divinités paraissent jouer un rôle auprès des marins en péril; c'est le cas d'Hathor, dont il est dit: «Hathor maîtresse de Byblos protège ton bateau»,[5] et c'est surtout le cas d'Amon; de nombreux textes en effet, à partir du Nouvel Empire, le font apparaître comme le «Pilote, qui connaît l'eau»,[1] le dieu que l'on invoque sur la mer,[2] qui «sauve celui qu'il aime dans la tempête, découvre les bancs de sable et apporte le bon vent à celui qui a sa faveur».[3] Étant en effet le dieu qui provoque la tempête, Amon est tout naturellement celui qui sait en venir à bout. Mais il semble bien que, dans les textes égyptiens eux-mêmes, cette fonction d'Amon ait été transférée à Isis, qui primitivement n'avait aucun rapport avec la mer; un papyrus démotique mentionne, à côté d'«Amon de la mer», une «Isis (dame) de la mer».[4] On peut donc penser que, dans la figure de l'Isis Pélagia, il existe, à côté des éléments grecs, une part d'éléments égyptiens; il faut d'ailleurs noter que, sous le règne de Philadelphe, un bateau transportant à Alexandrie le blé de l'Arsinoïte portait le nom d'Isis[5]; s'il était d'usage, parmi les marins égyptiens, de placer des bateaux sous le patronage d'Isis, et cela dès les débuts de l'époque ptolémaïque, il est fort probable que les rapports de cette déesse et de la navigation ne sont pas une création grecque, mais remontent à une époque bien antérieure à celle où les Ptolémées accédèrent au pouvoir.

---

[1] Cf. Hérodote, II, 43, selon qui Poseidon — de même d'ailleurs que les Dioscures protecteurs des marins — est une divinité inconnue des Égyptiens.

[2] D. Mallet, *Rapports des Grecs*, p. 172 et n. 3; cf. aussi A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination*, III, p. 388.

[3] Les cornes de son diadème passent pour représenter le croissant lunaire. Cf. *infra*, III, p. 101.

[4] A. Krappe, *Genèse des Mythes*, p. 207. Sur les fonctions aquatiques des divinités lunaires, cf. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions* (Paris, 1953), p. 146-47.

[5] *CT*, I, 262, Sp. 61, cité par D. Müller, *Ägypten*, p. 42; mais il s'agit ici d'une divinité étrangère, Baalat Gebal, déesse de Byblos, identifiée par les Égyptiens à Hathor.

On ne peut davantage considérer comme hellénistique, ou influencé par l'esprit grec, le thème d'Isis et d'Harpocrate, auquel on doit les innombrables figurations de la déesse tenant dans ses bras ou allaitant son enfant, bien qu'il y ait, selon G. Vandebeek,[6] une grande différence entre les représentations égyptiennes de ce thème, hiératiques et sans vie, et les images grecques qui seraient des «scènes de genre», des représentations d'une «idylle divine sous une forme idéalisée». Le motif d'Isis assise allaitant Harpocrate se rencontre déjà à époque ancienne et paraît être d'une grande permanence; seuls certains éléments de la figuration — le trône à haut dossier, surmonté parfois d'une frise d'uraeus — n'apparaissent

---

[1] *P. Anastasi* II, 9, 2.

[2] Cf. K. Sethe, *Amun*, p. 93.

[3] *Médamoud*, p. 38, n. 343; textes cités par D. Müller, *Ägypten*, p. 64-5.

[4] W. Spiegelberg, *Die demot. Denkmal., II* (Die demot. Pap.), p. 276 (*Cat. gén.* 39); D. Müller, *op. cit.*, p. 66.

[5] *P. Cair. Zen.* III, 59320 (autour du 28 janvier 249 a.C.): ναῦλον τῆς Ἴσιος κυβαίας τοῦ καταχθέντος σίτου ἐκ τοῦ Ἀρσινοίτου. Cf. là-dessus Cl. Préaux, *CE*, 1949, p. 364-66 (*CR* de l'ouvrage de G. Vandebeek, *Interpretatio Graeca*).

[6] *Op. cit.*, p. 38.

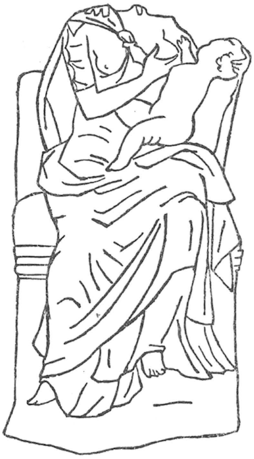


Fig. 7. Isis allaitant Harpocrate
(Musée d'Alexandrie, nº Inv. 24637)

qu'à une date relativement récente[1]; mais l'adjonction d'un trône à Isis est chose toute naturelle et il n'est pas nécessaire d'invoquer pour l'expliquer le trône de Sarapis.[2] Une autre interprétation du même thème, connue par de multiples exemples, présente la déesse et son enfant émergeant d'une touffe d'acanthe,[3] et le détail des feuilles d'acanthe ne peut guère s'interpréter par un original égyptien. Sans doute peut-on observer, dans presque toutes ces figurations, une certaine aisance du mouvement, une liberté plus grande dans les attitudes aussi bien que dans la façon de traiter les corps et les étoffes[1] qui s'opposent à la stylisation, poussée jusqu'à la raideur et au maniérisme, des anciennes représentations d'Isis et d'Harpocrate, où la mère et l'enfant semblent souvent indifférents l'un à l'autre; mais ici encore on ne peut faire de cette opposition une règle permanente. On rencontre en effet, parmi les représentations gréco-égyptiennes d'Isis et d'Harpocrate, certains modèles qui, tout en étant de style grec, semblent d'inspiration purement indigène; ainsi on peut voir une Isis aux longues boucles, reconnaissable à son manteau à franges noué sur la poitrine, portant le petit Harpocrate — dont le crâne rasé est orné, à la manière égyptienne, de la boucle de l'enfance — à califourchon sur sa hanche, ce qui semble bien être un mode de transport typiquement oriental[2]; une jeune femme à haute couronne, qui peut être une Isis, allaite, debout, un enfant posé de la même façon sur sa hanche et enveloppé dans son manteau[3]; une autre encore, qui de sa main droite élève le sistre, porte son enfant à califourchon sur son épaule.[4] Ce sont là des attitudes familières, mais c'est aux femmes d'Égypte qu'elles sont empruntées; et la même transposition dans le monde divin des gestes de la vie quotidienne apparaît dans un bronze du musée de Berlin, datant du Moyen Empire, où l'on voit Isis, assise par terre, un genou replié, allaiter son enfant à la manière d'une paysanne égyptienne.[5] D'autre part, le thème de l'allaitement apparaît encore dans un contexte tout à fait égyptien, dans les scènes où Isis nourrit le taureau Apis; il s'agit là d'une sorte de rite d'adoption — analogue à celui par lequel le pharaon devient le fils de la déesse — destiné sans doute à faire du jeune veau nouvellement élu un véritable Apis, successeur de celui qui vient de mourir; le procédé assure sa filiation divine, et il est d'autant plus naturel de voir Isis assumer cette fonction qu'elle est elle-même une déesse-vache.[1] Ce motif ne peut être en tout cas plus surprenant pour un Égyptien que celui du pharaon allaité par la déesse-arbre ou de Neith nourrissant les crocodiles,[2] mais il est bien évidemment contraire à l'esprit grec; cependant plusieurs terres cuites présentent Isis — avec le costume et la coiffure qui la caractérisent à l'époque hellénistique, avec le geste même qu'elle a pour le petit Horus — nourrissant le jeune taureau debout près d'elle, le disque solaire entre les cornes.[3]

---

[1] W. Weber, *TK Berlin*, p. 38, signale de nombreuses représentations d'Isis assise sur le trône dans l'art «pré-ptolémaïque»; cf. également P. Perdrizet, *TC Fouquet*, p. 15, qui cite un texte astrologique (Teucros, dans Boll, *Sphaera*, p. 18 et 210) où est décrit ce motif: θεά τις ἐπὶ θρόνου καθιζομένη καὶ τρέφουσα παιδιόν, ἥν τινες λέγουσι τὴν ἐν ἀτρίῳ θεὰν Ἶσιν τρέφουσαν τὸν Ὧρον.

[2] Représentations d'Isis sur un trône allaitant Harpocrate, cf. P. Perdrizet, *TC Fouquet*, pl. XVII, 49; E. Breccia, *Mon.*, II, 1, pl. XXIV, 3; cf. aussi une terre cuite inédite du musée du Caire où la mère et l'enfant ont une pose assez souple et naturelle (Inv. nº 42028). Sur le motif Isis allaitant Harpocrate, cf. H. W. Müller, *Isis mit dem Horuskinde, Münchner Jahrb. der bild. Kunst*, 1963.

[3] P. Perdrizet, *TC Fouquet*, pl. XVI, 50; E. Breccia, *Mon.*, II, 1, pl. XXIV, 6; XLV, 8.

---

[1] Cf. par exemple une terre cuite gréco-égyptienne du British Museum (R. P. Hincks, *Isis suckling Horus*, *BMQ*, 1938, p. 74-5, pl. XXVII b), où la déesse est représentée, de façon très souple et gracieuse, penchée sur le petit Horus qui détourne la tête du sein de sa mère, comme s'il était rassasié; cf. également J. Hornblower, *JEA*, 1929, p. 44, pl. X, 1, qui signale la ressemblance entre ce type et celui de la madone à l'enfant dans l'art de la Renaissance italienne. Cf. pl. XXXVI.

[2] P. Graindor, *TC*, pl. X, 27, p. 97-8. Cf. pl. XXXIV, 2.

[3] P. Perdrizet, *TC Fouquet*, pl. XVII, 52. Cf. pl. XXXIV, 1.

[4] P. Graindor, *TC*, pl. XI, 28 et p. 98-9.

[5] Cf. G. Roeder, *Mythen und Legenden*, Taf. 13 (bronze de Berlin nº 14078). Cf. pl. V.

Si l'on considère les aspects d'Isis qui passent en général pour typiquement grecs — protectrice des marins, maîtresse du destin, déesse de l'amour, à l'exemple d'Aphrodite, et de la fertilité des champs, comme Déméter — on constate, en fait, qu'il n'est aucun de ces rôles qui ne lui ait été plus ou moins directement attribué en Égypte même; dans certains cas, tel celui de l'Isis Pélagia, la fonction a dû être largement développée par les Grecs à partir de quelques données assez embryonnaires, ou sur lesquelles, peut-être, nous sommes mal renseignés; dans d'autres domaines, qu'il s'agisse d'Isis-Déméter ou d'Isis-Aphrodite, la formulation grecque n'a fait que transposer des notions bien connues et déjà très développées dans l'ancienne Égypte. Même si l'on observe dans les oeuvres plastiques une réelle évolution depuis l'ancien style néo-égyptien ou égyptisant jusqu'au style libre inspiré de l'art grec, on ne peut en conclure à une transformation parallèle de la personnalité de la déesse; nous avons vu qu'Isis allaitant Apis — notion typiquement égyptienne et appartenant à un très lointain passé — peut être représentée de façon tout à fait grecque; dira-t-on que cette Isis est hellénisée? Si le costume et l'attitude le sont, l'inspiration de l'oeuvre se situe à une infinie distance des modes de pensée grecs. Il en est de même pour bien d'autres représentations, où les habitudes et les idées grecques semblent plaquées superficiellement sur les réalités égyptiennes; il nous est donc difficile de croire à une hellénisation profonde d'Isis dans l'Égypte ptolémaïque.

---

[1] Peut-être faut-il invoquer également le caractère lunaire d'Isis; cf. P. Perdrizet, *TC Fouquet,* p. 54-5: c'est un rayon émané de la lune, donc d'Isis, qui, en se posant sur une génisse, faisait concevoir par celle-ci le nouvel Apis (Plutarque, *De Is.*, 43); Cyrille, *Comm. sur Osée,* V, 8; X, 5, nomme Apis Σελήνης τέκνον.

[2] P. Perdrizet, *op. cit.*, p. 54.

[3] Cf. E. Breccia, *Mon.*, II, 2, pl. X, 37; terre cuite du Caire n° 32853; une terre cuite de la Collection Fouquet (P. Perdrizet, pl. XVI, 156)présente Isis de manière différente, peut-être plus égyptienne; elle est debout, un uraeus à la main droite, la main gauche posée sur le dos d'Apis; et elle porte la coiffure des reines — le vautour posé par-dessus la perruque; cf. aussi W. Weber, *TK Berlin,* p. 39, n. 42, qui cite plusieurs autres exemples. Des monnaies du nome memphite portent au revers Isis debout et un petit Apis; cf. R. S. Poole, *BMC Alexandrie,* p. 345, 19-346, 25. Cf. pl. XXXVII, 1.

Cela étant, il ne paraît pas douteux que les Grecs d'Égypte aient choisi, de l'Isis égyptienne, les traits qui, pour diverses raisons, pouvaient leur convenir; si l'on peut mettre en doute l'importance et l'originalité des apports grecs à la personnalité de la déesse, en revanche, la préférence accordée à certains aspects de cette personnalité n'est guère contestable. Ce choix apparaît déjà dans les épithètes cultuelles que l'on rencontre dans les dédicaces faites par des Grecs; peu nombreuses et presque toujours identiques, ces épithètes mettent en relief deux aspects essentiels de la déesse: la puissance qu'elle manifeste, le salut qu'elle procure. Le qualificatif de σώτειρα est de ceux que l'on retrouve fréquemment; dans une dédicace adressée au IIIe siècle par un Alexandrin à Sarapis-Dionysos et à Isis-Aphrodite, il est associé à l'épithète πολυφόρος[1] et doit faire allusion aux bienfaits apportés par ces divinités; il indique aussi, sans doute, le secours intervenu au milieu des dangers, comme dans la dédicace d'un Locrien sous le règne de Philopator à Sarapis et à Isis Sauveurs.[2] Mais peut-être a-t-il pris également un sens plus précis: Isis en effet semble avoir été invoquée, de même que Sarapis, comme une divinité guérisseuse, et ce ne peut être qu'une coutume grecque[3]; le terme de σωτήρ ou σώτειρα a pu désigner spécialement, dans l'esprit des Grecs qui l'employaient, cet aspect bénéfique d'Isis, efficace en toutes espèces de dangers. Mais c'est l'épithète μεγάλη ou μεγίστη qui est la plus commune dans les textes grecs relatifs à Isis: ainsi un certain Théon, fils d'Hérakleidès, dédie un sanctuaire à Isis, la grande déesse, à l'époque de Ptolémée Épiphane[1]; le superlatif μεγίστη semble être devenu une épithète rituelle, car on le trouve régulièrement employé pour accompagner le nom d'Isis dans un document relatif au territoire de Memphis où sont mentionnés les biens-fonds de la déesse,[2] ainsi que sur diverses inscriptions dont les dédicataires ne portent pas toujours des noms grecs.[3] Si cette épithète est la plus fréquente, elle est aussi la plus dépourvue de signification précise; elle ne paraît guère refléter, dans tous les cas, que la puissance attribuée à la déesse et la vénération dont elle est entourée.[4]

---

[1] *SB* 5863 (Abu el Matamir).

[2] *OGIS* 87, Philae; A. Bernand, *Inscriptions Philae,* I, nº 5. Cf. Th. Brady, *Reception,* p. 24; les mercenaires grecs devaient faire appel à Sarapis et à Isis pour les protéger dans les combats. Autre dédicace à Sarapis et à Isis Sauveurs, de l'époque de Philopator également, *BSAA,* 1908, 170, 12, 24, Alexandrie (E. Breccia, *Iscr.,* nº 24; *SB* 597; C. E. Visser, *Götter u. Kulte,* p. 90, nº 7). Sur les dédicaces de soldats aux dieux égyptiens, cf. M. Launey, *Recherches sur les armées hellénistiques,* II, p. 979 sq.

[3] Cf. une lettre privée où un personnage nommé Apollonios informe son frère Sarapion qu'il prie pour sa santé Sarapis et Isis, *SB* 7618, Hérakléopolite. La lettre se trouve au dos de comptes du Sarapieion de Memphis datés de 158 a.C.; cf. A. Calderini, *Aegyptus,* 1933, p. 674 sq. et p. 688.

Si les épithètes cultuelles nous apportent peu de renseignements sur la façon dont les Grecs ont senti et compris Isis, nous possédons en revanche un texte fort précieux où la déesse est présentée et interprétée par un Égyptien à l'usage des Grecs: il s'agit des quatre hymnes d'Isidoros au temple de Madīnet Mādī, qui appartiennent vraisemblablement à la fin de l'époque ptolémaïque.[5] Il ne peut être question dans ce chapitre d'analyser en détail ces textes fort riches et de première importance pour l'histoire de la religion isiaque; mais il est indispensable d'en examiner les thèmes principaux, si l'on veut avoir quelque idée du jour sous lequel Isis a pu apparaître aux Grecs d'Égypte. L'auteur des hymnes, Isidoros, qui est peut-être un prêtre et presque certainement un Égyptien, — son nom est une traduction de l'égyptien, dont la forme transcrite serait

---

[1] *OGIS* 92; M. L. Strack, *MDAIA*, 1894, p. 220.

[2] *BGU* VI, 1902, 1216, Memphis (110 a.C.).

[3] *OGIS* 741 (52 a.C. Alexandrie ?); *SB* 8456 (sans date. Provenance inconnue).

[4] Sur cette épithète, cf. B. Müller, *Megas Theos*, Diss. Phil. Hall., XXI.

[5] Le temple de Madīnet Mādī a été dédié à Isis-Ermouthis et à Sokonopis (= le dieu crocodile Sobek) la 22e année du règne de Ptolémée Soter II; il devait remplacer un temple de l'époque d'Amenemhat III (XIIe dynastie) dédié à la déesse des récoltes, Renenoutet. Les hymnes gravés sur les pilastres d'entrée du vestibule sont postérieurs à ceux-ci; ils peuvent avoir été composés sous le règne des derniers Ptolémées; cf. A. Vogliano, *Primo Rapporto degli Scavi*, Milano, 1936, XIV; E. Bernand, *Inscriptions métriques*, nº 175.

Pétéèsis, — prétend avoir recueilli de source sûre ses informations dans l'intention de les transmettre aux Grecs[1]; on peut donc penser qu'il y a dans ces textes une volonté de prosélytisme, en même temps que le désir de mettre à la portée d'étrangers une divinité que, sans doute, ils ne connaissaient pas très bien. La personnalité d'Isis, telle qu'elle apparaît dans les hymnes d'Isidoros, est développée et complexe; on pourrait la comparer à l'image qui nous en est donnée dans les hymnes, également ptolémaïques, de Philae et d'Assouan.

La puissance de la déesse est évidemment le premier thème des louanges d'Isidoros; elle est en effet la souveraine (ἄνασσα), la reine des dieux (βασίλεια θεῶν); toute-puissante (παντοκράτειρα), elle règne sur les dieux les plus puissants.[2] Il n'y a là rien de nouveau, et l'on se rappellera qu'à Philae elle est déjà appelée «Maîtresse des dieux, dont le nom est élevé au-dessus des déesses»[3]; elle est également la «Puissante»,[4] la «Souveraine de tous les dieux».[5] L'attitude révérentielle du croyant en face de la puissante déesse se traduit par des termes caractéristiques: elle est ἁγνὴ, ἁγία, σεμνοτάτη[6]; c'est la notion de sacré qui est exprimée ici sous des formes diverses, correspondant sans doute à l'épithète «vénérable» si souvent appliquée à Isis dans les inscriptions de Philae.[7] Ces termes intéressants et rares nous font pénétrer dans un domaine auquel on accède peu fréquemment: celui des relations du fidèle avec la divinité; il semble que ce dernier, malgré sa ferveur, ressente bien la distance qui le sépare d'une déesse véritablement transcendante. L'activité créatrice de celle-ci est encore une manifestation de sa grandeur et de son pouvoir; l'ordre du monde lui est dû et c'est grâce à elle que subsistent la voûte du ciel et la terre entière[8] — peut-être faut-il voir là une allusion au mythe égyptien de la création du monde par séparation des éléments; Isis serait celle qui a «fait tenir» la voûte du ciel en l'élevant au-dessus de la terre.[1] La crue du Nil lui est également attribuée,[2] ce qui correspond bien à l'ancienne tradition selon laquelle le lever héliaque de Sothis, l'étoile d'Isis, donne le signal de l'inondation; un parallèle exact du texte d'Isidoros se trouve dans une inscription de Dendéra selon laquelle Isis «attire le Nil hors de ses sources pour apporter la vie aux hommes vivants».[3]

---

[1] Madīnet Mādī, IV, 37-39: ἀσφαλέως δὲ μαθών τε παρ' ἀνδρῶν τῶν ἱστορούντων ταῦτα καὶ αὐτὸς ἐγὼ πάντ' ἀναγραψάμενος ἑρμήνευσ' Ἕλλησι.

[2] Madīnet Mādī, III, 1: ὑψίστων μεδέουσα θεῶν.

[3] Cf. *supra*, p. 25-26.

[4] Philae 294 (H. Junker, *Pylon*, 4).

[5] Philae 184, 243 (H. Junker, *Pylon*, 21, 232).

[6] Madīnet Mādī, III, 2-3.

[7] Philae 294, 184, 223, 226/7, 207 (H. Junker, *Pylon*, 4, 21, 40/1, 53, 64. Traduction allemande: «die Ehrwürdige»).

[8] Madīnet Mādī, I, 9.

L'aspect bienfaisant de la déesse, plus encore que sa puissance, est mis en relief tout au long des hymnes d'Isidoros; c'est elle qui donne à tous les mortels la vie qu'elle a créée[4] — on sait qu'elle est, selon une expression bien connue, «Dispensatrice de vie, celle qui accorde la vie».[5] A ces hommes qui vivent grâce à elle, elle a pris soin d'apporter toutes sortes de techniques afin que leur vie fût embellie[6]: les lois tout d'abord, car elle rend elle-même la justice parmi les dieux,[7] et il n'est pas surprenant de rencontrer ici cette notion de la justice, premier des bienfaits; elle joue un grand rôle dans la pensée égyptienne qui fait de Maat l'ordonnatrice du monde; «Maître de la Maat» est une épithète fréquemment associée aux rois et aux dieux, et Isis elle-même est appelée «Maat à Dendéra».[8] C'est encore elle qui dispense aux hommes les récoltes et les fruits de la terre,[9] et c'est pourquoi sans doute Isidoros s'adresse à elle sous le nom de Déo,[10] qu'il semble considérer comme l'exact correspondant d'Isis; les allusions aux «récoltes florissantes» sont d'autant plus justifiées que l'Isis vénérée dans le temple de Madīnet Mādī apparaît comme une divinité agraire assimilée à Thermouthis-

---

[1] La divinité qui sépare le ciel et la terre est en principe Shou; mais d'autres dieux — par exemple Oupouaout et Osiris-Sokar — peuvent apparaître dans ce rôle; cf. les textes cités par D. Müller, *Ägypten*, p. 38.

[2] Madīnet Mādī, I, 11-13; II, 17-18.

[3] Cf. *supra*, p. 21.

[4] Madīnet Mādī, I, 3: ζωῆς εὑρετρία πάσης.

[5] Philae 294, 196/9, 223, 1370 (H. Junker, *Pylon*, 1/4, 13, 40, 41), et de nombreux autres textes.

[6] Madīnet Mādī, I, 7.

[7] Madīnet Mādī, III, 24.

[8] Dendéra, II, 58 b, cité par D. Müller, *Ägypten*, p. 43, n. 8, qui oppose cependant l'activité créatrice de Maat dans la pensée égyptienne à l'activité civilisatrice d'Isis dans les textes grecs.

[9] Madīnet Mādī, I, 8-II, 19,

[10] Madīnet Mādī, I, 3: Δηοῖ ὑψίστη; III 2: μεγαλώνυμε Δηοῖ; IV 4: Δηοῖ ὑψίστηι.

Renenoutet et protectrice des champs fertiles du Fayoum. Parmi ses bienfaits, il faut compter encore «le bonheur, le succès et la sagesse qui éloigne les chagrins»[1] — avec cette restriction que la déesse les accorde aux «hommes pieux» qui lui ont adressé leurs prières; c'est également à ceux qui la prient pour obtenir «une belle descendance» qu'elle donne la fécondité,[2] et c'est fort naturel, car Isis, comme Hathor, protège les femmes enceintes et préside aux naissances: elle est la «Souveraine des femmes»,[3] la «Maîtresse de la chambre d'enfantement».[4] Sa protection est efficace au milieu des plus grands dangers; elle vient en aide à ceux dont la cité est en proie à la guerre, elle délivre les prisonniers, elle sauve les marins de la tempête et «les hommes qui errent en pays étranger»[5]; même les malades et les insomniaques, lorsqu'ils la prient, reçoivent du secours.[6] Tous ces thèmes de l'efficacité protectrice d'Isis ne font que développer l'épithète de σώτειρα, qui lui est si souvent attribuée à l'époque ptolémaïque; il est certain qu'une des raisons essentielles de la popularité d'Isis à basse époque, surtout en dehors des milieux égyptiens, réside dans son caractère bienfaisant; mais il faut remarquer que la notion de salut apporté par Isis n'implique encore, chez Isidoros, qu'une protection physique et ne concerne aucunement la destinée de l'homme après la mort. Le salut n'est envisagé, de façon toute matérielle, que sous l'angle de la prospérité, de la santé, de la puissance victorieuse.

Mais il est encore, dans les hymnes d'Isidoros, un motif très remarquable et significatif du syncrétisme religieux de l'époque hellénistique: c'est le thème de l'universalité d'Isis. Selon Isidoros, tous les peuples de la terre la connaissent et la vénèrent, mais chacun lui attribue un nom différent; c'est pourquoi elle est Astarté ou Artémis chez les Syriens, Léto en Lycie, Cybèle en Thrace; chez les Grecs, dont presque toutes les divinités féminines ne sont que ses figurations, elle est à la fois Aphrodite, Hestia, Rhéa, Déméter.[7] Il ne semble pas qu'il faille chercher des raisons à ces assimilations; Isidoros choisit visiblement les déesses les plus importantes des peuples qu'il passe en revue pour faire d'elles autant d'incarnations d'Isis. Mais les Égyptiens paraissent être les seuls à connaître son véritable nom; ils l'appellent Θιουι — transcription grecque de l'égyptien *tꜣ wꜥt, «l'unique»* — parce qu'elle est à elle seule toutes les déesses que les peuples désignent par d'autres noms[1]; et, de fait, l'on retrouve cette notion d'unicité dans les épithètes cultuelles adressées à Isis à Philae.[2] Sans doute a-t-on déjà rencontré dans les textes égyptiens la notion de l'unicité du dieu à travers la multiplicité des formes en lesquelles il s'incarne; dans les textes de Philae ou de Dendéra, Isis apparaît déjà comme une déesse «aux multiples noms», en qui toutes ou presque toutes les divinités du panthéon égyptien peuvent se reconnaître. Mais avec les hymnes d'Isidoros, pour la première fois, l'universalité de la déesse et son identité profonde avec les grandes déesses étrangères est proclamée de la façon la plus directe et la plus claire; c'est une formulation déjà très explicite de ce syncrétisme isiaque qui trouvera, deux à trois siècles plus tard, son expression la plus achevée et la plus complexe au livre XI des *Métamorphoses* d'Apulée. Universelle, Isis l'est également en ce que son empire s'étend à toute la terre; il n'est pas de contrée qui puisse la revendiquer en propre, car elle est partout: «vers le Notos», «aux confins de Borée», «sous les souffles de l'Euros», «au haut du ciel»[3] d'où elle dirige le monde entier.

---

[1] Madīnet Mādī, III, 6: ὄλβον, εὐτυχίην καὶ σωρροσύνην τε ἄλυπον.

[2] Madīnet Mādī, II, 15-16, 30.

[3] Philae 223, 246/7 (H. Junker, *Pylon*, 41, 254).

[4] Philae 226/7, 658/9, 242 (H. Junker, *Pylon*, 54, 162, 228).

[5] Madīnet Mādī, I, 31.

[6] Madīnet Mādī, I, 30; II, 7-8.

[7] Madīnet Mādī, I, 14-24.

Les hymnes d'Isidoros, dont une analyse détaillée montre qu'ils renferment, à côté de très nombreux éléments égyptiens, des notions empruntées aux Grecs, font apparaître le visage d'Isis à la fin de l'époque ptolémaïque, tel que pouvaient le voir les Égyptiens aussi bien que les Grecs d'Égypte; et il s'en dégage une leçon morale et religieuse, qui est la nécessité de la piété et de la prière. Quoique Isis dispense ses bienfaits à tous les mortels, c'est aux hommes pieux qu'elle accorde ses plus grandes faveurs — bonheur et sagesse; elle conserve aux rois pouvoir et richesses, pourvu qu'ils lui restent attachés; mais elle observe les mauvaises actions des impies, et sans doute en tient-elle compte. En revanche, elle reconnaît les mérites de ses fidèles et prend plaisir «aux sacrifices, aux libations et à l'offrande des prémices».[1] L'invitation aux fidèles est peu déguisée; s'ils observent les rites et célèbrent les fêtes en l'honneur de la déesse, ils obtiendront le bonheur terrestre en partage et seront comblés des jouissances qu'elle donne.[2] Ce n'est sans doute pas un idéal religieux très élevé; mais il correspond bien à ce que nous connaissons de la piété populaire.

---

[1] Madīnet Mādī, I, 23-4: ὅτι μούνη εἶ σύ ἅπασαι αἱ ὑπὸ τῶν ἐθνῶν ὀνομαζόμεναι θεαὶ ἄλλαι.

[2] Philae 226/7 (H. Junker, *Pylon*, 53). Traduction allemande: «die Einzige».

[3] Madīnet Mādī, III, 20-24.

Cependant, l'Isis hellénistique possède un autre visage, celui que lui ont donné les philosophes et les exégètes, et qui apparaît dans le traité de Plutarque; bien qu'il soit postérieur d'un siècle et demi à la fin de l'ère ptolémaïque, il est indispensable de s'y référer, dans la mesure où il reflète des doctrines élaborées antérieurement. L'Isis de Plutarque n'est plus l'Isis égyptienne; on doit reconnaître en elle l'influence de spéculations étrangères — grecques ou orientales; mais il est bien évident qu'elle n'est pas non plus la déesse à laquelle s'adressait le culte égyptien, et même le culte alexandrin. C'est une création savante, par conséquent assez artificielle, et, en ce sens, l'histoire du culte ptolémaïque pourrait ne pas en tenir compte; mais il n'est pas douteux que les spéculations qui l'entourent ont joué un rôle parfois déterminant dans la religion isiaque à époque tardive. Les noms d'Isis, ses attributions, son rôle dans le mythe osirien, deviennent dans le *De Iside et Osiride* autant de prétextes à des développements philosophiques et à des interprétations symboliques; mais il est intéressant d'y retrouver — intuitions ou connaissances — les traces de doctrines égyptiennes où apparaît la véritable nature de la déesse. Les prétendues étymologies grecques du nom d'Isis, qui le mettent en rapport soit avec l'idée de «savoir» (εἰδέναι),[3] soit avec l'idée de «mouvement» (ἵεσθαι),[4] sont bien entendu encore plus fantaisistes que les étymologies égyptiennes et visent surtout à faire d'Isis un «mot grec»,[5] tout en affirmant son caractère de déesse «sage et amie de la sagesse».[1] Mais Plutarque connaît également certaines appellations égyptiennes de la déesse et en donne une interprétation assez correcte: ainsi, il écrit qu'elle est appelée tantôt Μουθ, c'est-à-dire «mère» — ce qui est bien le sens du mot égyptien —, tantôt Αθυρι, qui signifierait «habitation terrestre d'Horus» — c'est le nom d' Hathor, en égyptien «maison d'Horus» —, tantôt Μεθυερ, qu'il fait dériver de deux mots signifiant «plénitude» et «cause»[2]; il s'agit en fait d'une transcription de *mḥt wrt*, «la grande nageuse», qualificatif de Neith conçue comme la déesse vache nageant dans le Noun primordial et portant le dieu soleil entre ses cornes; cette déesse initiale est identifiée à Hathor, la vache céleste, puis à Isis.[3]

---

[1] Madīnet Mādī, III, 28-9.

[2] Madīnet Mādī, II, 27-8.

[3] Plutarque, *De Is.*, 2.

[4] *Ib.*, 60.

[5] *Ib.*: Ἑλληνικὸν γὰρ ἡ Ἶσις ἐστί; cf. 60: τὴν θεὸν ταύτην ἀπὸ τῆς ἐπιστήμης ἅμα καὶ τῆς κινήσεως Ἶσιν μὲν ἡμεῖς, Ἶσιν δ' Αἰγύπτιοι καλοῦσιν.

Quant à la personnalité même de la déesse, elle fait l'objet de théories fortement marquées par l'influence platonicienne; ainsi, selon Plutarque, le rôle d'Isis est d'introduire ses fidèles à la connaissance de l'Être, qui «vit et réside avec elle»; les pratiques de son culte auraient pour objet l'accession à cette connaissance (γνῶσις).[4] Isis et Osiris représentent le principe du bien, et tout ce qui est bon et beau dans la nature n'existe que par eux; c'est par «une même intelligence commune» qu'ils régissent ce qui est l'apanage du bien.[5] Le mythe osirien lui-même et l'union d'Isis et d'Osiris sont interprétés à la fois comme l'imposition de l'ordre à l'univers et l'aspiration de l'âme vers le bien; Isis représente en effet la matière, la substance apte à recevoir l'influence et l'empreinte du «premier principe», principe de l'intelligence et du bien, qui est Osiris; le produit de leur union, Horus, est le monde organisé, «l'image sensible du monde intelligible».[1] Le grand désir qu'Isis ressent pour son époux et la haine qu'elle éprouve à l'égard de Seth-Typhon signifient son désir d'union au bien et son refus de toute participation avec le principe du mal[2]; ainsi la déesse «participe toujours à la vie du dieu suprême», et, étant unie intimement au principe du bien, elle dispense le bien à tous les êtres.[3] Il est évident que, même si le mythe osirien a pu avoir en Égypte le sens d'une lutte du bien contre les forces du mal, d'un triomphe de l'ordre sur le chaos, la vision abstraite de Plutarque est infiniment loin de la symbolique égyptienne.[4] Son affirmation de l'universalité d'Isis rejoint celle que l'on a déjà rencontrée chez Isidoros; pour lui, tous les hommes connaissent Isis et les dieux qui l'accompagnent,[5] et, si quelques- uns ont appris depuis peu à les désigner par leur nom égyptien, ils les connaissaient et les honoraient dès le début (ἐξ ἀρχῆς).[6] La pensée de Plutarque semble donc être que les Grecs, tout en lui donnant d'autres noms, ont toujours connu Isis en sa nature profonde; c'est encore le principe de l'unité fondamentale du divin. Il faut noter enfin que la déesse apparaît à maintes reprises dans le *De Iside* comme l'initiatrice des mystères; c'est elle qui «transmet aux initiés la parole sacrée»[7]; et la fameuse inscription du temple de

---

[1] *Ib.*, 2: σοφὴν καὶ φιλόσοφον οὖσαν. Sur le nom d'Isis, cf. L. Parmentier, *Recherches sur le traité d'Isis et d'Osiris de Plutarque*, p. 90: il y a, «à propos du nom d'Isis, trace d'une polémique où Plutarque joue le rôle de conciliateur entre les prétentions grecques et égyptiennes». Cf. aussi *De Is.*, 62.

[2] *Ib.*, 56; cf. L. Parmentier, *op. cit.*, p. 87, pour qui tout ce passage du *De Iside* est marqué par l'influence du Timée. Cf. également J. Gwyn Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride*, p. 256-58, 511-12.

[3] Cf. J. Vergote, *Joseph en Égypte*, p. 55-6, 57-8, qui traduit l'expression *mḥt wrt* par «la grande plénitude» ou «le grand flot». Plutarque aurait connu le sens de *mḥ*, «remplir», et de *mḥi*, «immerger», mais il aurait vu à tort dans *wrt*, au lieu de l'adjectif «grande», un substantif signifiant «cause».

[4] Plutarque, *De Is.*, 2: ἡ τοῦ πρώτου καὶ κυρίου καὶ νοητοῦ γνῶσις, ὃν ἡ θεὸς παρακαλεῖ ζητεῖν παρ' αὐτῇ καὶ μετ' ἀυτῆς ὄντα καὶ συνόντα.

[5] *Ib.*, 64: ἑνὶ γὰρ λόγῳ κοινῷ τοὺς θεοὺς τούτους περὶ πᾶσαν ἀγαθοῦ μοῖραν ἡγούμεθα τετάχθαι.

---

[1] *Ib.*, 54: Ὦρον, ὃν ἡ Ἶσις εἰκόνα τοῦ νοητοῦ κόσμου αἰσθητὸν ὄντα γεννᾷ.

[2] *Ib.*, 53: ἔχει δὲ σύμφυτον ἔρωτα τοῦ πρώτου καὶ κυριωτάτου πάντων, ὃ τἀγαθῷ ταὐτόν ἐστι, κἀκεῖνο ποθεῖ καὶ διώκει· τὴν δ' ἐκ τοῦ κακοῦ φεύγει καὶ διωθεῖται μοῖραν.. J. Gwyn Griffiths, *op. cit.*, p. 503-506.

[3] *Ib.*, 58; cf. aussi 78.

[4] Cette vision abstraite se retrouve pourtant dans le texte qui figure sur une boite en terre cuite de la collection Michaïlidis (G. Michaïlidis, *BIFAO*, 1950, p. 23-43, pl. I; Cl. Préaux, *CE*, 1951, p. 178-9; J. et L. Robert, *Bull. épigr.*, 1951, p. 210, nº 240; *SEG*, XVIII, 698. IIe-IIIe s. p.C.?); la nature incorporelle (ἀσώματον), invisible (ἀφανῆ), inconcevable (ἀμήχανον) et immatérielle (ἄϋλον) d'Isis et d'Osiris y est nettement affirmée. Ce thème, de même que celui du monde, unique sanctuaire de la divinité (μόνος ναὸς θεοῦ ὁ κόσμος), se rattache incontestablement à ceux qu'exprime le *De Iside;* il est donc possible que les spéculations relatives à la *vraie* nature des dieux égyptiens aient été relativement répandues, mais sans doute plus à l'époque impériale qu'à l'époque hellénistique.

[5] Chez Isidoros, ceux-ci étaient représentés par Anchoès (= Horus) et Sokonopis.

[6] Plutarque, *De Is.*, 66.

[7] *Ib.*, 2: τὸν ἱερὸν λόγον . . . ἡ θεὸς . . . παραδίδωσι τοῖς τελουμένοις θειώσεως.

Saïs enseigne, en même temps que l'éternité de son être, le caractère énigmatique et secret de la sagesse d'Isis.[1] Mais, en fait, il ne semble pas que le rapport d'Isis avec les mystères ait pu être particulièrement développé dans l'Égypte ptolémaïque; l'on verra au chapitre suivant quelle acception limitée il convient de donner aux «mystères égyptiens».

L'Isis de Plutarque apparaît donc comme une divinité fortement hellénisée, pour laquelle l'*interpretatio Graeca* a pleinement joué son rôle; mais ce n'est guère qu'une abstraction — substance ou principe générateur — à l'usage «des philosophes et des savants», si l'on peut dire. Il nous paraît hors de doute que cette Isis n'est pas celle que connaissaient les Égyptiens, et même les Grecs d'Égypte, à laquelle ils rendaient un culte beaucoup moins spirituel que ne le veut Plutarque, qu'ils invoquaient dans les circonstances critiques de leur vie et représentaient souvent de la façon la plus simple et la plus familière. L'Isis hellénisée est une création des théologiens; c'est l'Isis égyptienne qui incarne la réalité religieuse.

[1] *Ib.*, 9: l'expression αἰνιγματώδη σοφίαν sert à qualifier les doctrines des prêtres égyptiens.

CHAPITRE II

LE CULTE D'ISIS DANS L'ÉGYPTE PTOLÉMAÏQUE

Loin d'impliquer une unité et une concordance totales des manifestations cultuelles aussi bien que de la pensée qui les dirige, l'expression «culte d'Isis» recouvre en fait des réalités bien différentes, alors même qu'elle envisagée dans le cadre relativement uniforme — politiquement, sinon géographiquement — de l'Égypte et en un temps bien délimité qui est celui de la domination macédonienne. De même que, dans l'Égypte ancienne, il n'existait pas d'unité religieuse, les grands dieux nationaux assimilant les dieux locaux et se trouvant, de ce fait, doués d'une multiplicité de formes et de fonctions diverses selon les lieux de culte, ainsi, dans l'Égypte ptolémaïque, malgré la tendance au syncrétisme qui se fait jour à travers tant de textes religieux, les dieux indigènes conservent une grande variété de formes, qui entraîne également une certaine variété dans les manifestations du culte, bien que les actes fondamentaux du rituel journalier restent les mêmes; les fêtes en l'honneur d'Horus à Edfou diffèrent de celles d'Haroeris à Kom Ombo; Sobek ne reçoit pas le même culte lorsqu'il est vénéré à Kom Ombo encore ou dans les bourgades du Fayoum. Dans le cas d'Isis, la situation est plus complexe du fait qu'une partie importante de ses fidèles sont des Grecs; à la diversité des formes égyptiennes de son culte vient s'ajouter un autre élément de diversité, d'origine étrangère. Cette variété se manifeste dans tous les domaines; les temples d'Isis peuvent être aussi bien des ensembles monumentaux, purement égyptiens quant à l'architecture et à la décoration, que des petites chapelles privées, les innombrables Isieia que mentionnent les papyrus; le clergé comprend à la fois des prêtres indigènes aux fonctions bien déterminées, aux règles de vie strictes, et des fonctionnaires grecs, dont on sait que la charge est passagère; quant aux fêtes, on ne peut dire qu'elles soient célébrées de la même façon en tout lieu et en tout temps. C'est pourtant dans le rituel qu'apparaît le plus clairement l'élément de permanence qui caractérisera la religion isiaque aux époques plus tardives, et même en pays étranger; le service journalier d'Isis à l'époque ptolémaïque est celui qui est pratiqué pour toutes les divinités dans tous les temples d'Égypte, depuis le Nouvel Empire au moins, et ses principales fêtes restent celles de l'époque pharaonique — c'est-à-dire celles du cycle osirien.

I. Les lieux de culte

S'il est vrai, ainsi que le rapporte Hérodote[1] suivi par Origène,[2] que «tous les Égyptiens rendent un culte à Osiris et à Isis», ce n'est pas toute l'Égypte qui porte témoignage de l'existence d'un tel culte; mais, si les documents épigraphiques et papyrologiques sont inégalement répartis, ils restent cependant fort nombreux et nous permettent, avec l'appui des vestiges archéologiques, d'apprécier de façon assez complète l'extension du culte d'Isis dans l'Égypte des Ptolémées.

A. Alexandrie et le Delta

Alexandrie est évidemment l'un des principaux centres du culte isiaque, et cela dès sa fondation, s'il faut en croire le récit d'Arrien selon lequel Alexandre aurait fait édifier un temple à l'«Isis égyptienne»[3]; mais en admettant que ce temple ait jamais vu le jour, il n'en reste aucun vestige. Il a dû cependant exister plusieurs temples d'Isis à Alexandrie; on a retrouvé en effet dans les fouilles effectuées sur l'avenue de la «porte de Rosette» les plaques de fondation d'un sanctuaire dédié à Sarapis et à Isis à l'époque de Philopator[4]; l'une de ces plaques, en or, porte une inscription bilingue, hiéroglyphique et grecque, indiquant que le sanctuaire était également consacré à Ptolémée IV et à son épouse Arsinoé. Un autre temple consacré à l'Isis protectrice des marins — Ἶσις σώτειρα — s'élevait, semble-t-il, sur le cap Lochias; c'est à lui que ferait allusion le récit de Plutarque[1] rapportant que Cléopâtre fit construire, pour elle et pour Antoine, des sépultures monumentales auprès du temple d'Isis. D'autre part, il est probable que le Sarapieion construit par Évergète accueillait également le culte d'Isis, bien que le nom de la déesse ne soit pas mentionné sur les plaques de fondation du temple.[2] Un certain nombre d'inscriptions attestent clairement la vitalité du culte d'Isis à Alexandrie, sans toutefois faire allusion à ses sanctuaires[3]; des statues lui étaient offertes[4]; une stèle de calcaire, qui porte la mention Ἴσιδος πόδας à côté d'empreintes de pieds[5] doit être un *ex-voto* analogue à ces oreilles votives que l'on trouve également à Alexandrie[6]; si les oreilles indiquent soit que le dieu a exaucé la prière du fidèle,[7] soit que, selon l'interprétation de Clément d'Alexandrie, il «entend tout»,[8] les empreintes de pieds paraissent témoigner de la présence de la déesse, qui s'est manifestée à son adorateur.[9]

---

[1] Hér., II, 42: τούτους δὲ (Isis et Osiris) ὁμοίως ἅπαντες σέβονται.

[2] *Contra Cels.*, V, 37 (606) éd. Koetschau, Th. Hopfner, *Fontes*, p. 439: πάντες μὲν Αἰγύπτιοι θεοὺς νομίζουσιν Ὄσιριν καὶ Ἶσιν; cf. aussi V, 34 (603), Th. Hopfner, *op. cit.*, p. 353: Αἰγύπτιοι δὲ πάντες μὲν Ὄσιρίν τε καὶ Ἶσιν (σέβουσιν).

[3] Arrien, *Anabase*, III, 1, 5, éd. Roos.

[4] *SB* 2136; M. N. Tod, *JEA*, 1942, p. 53-56; réédité par A. Rowe, *Suppl. ASAE* 2, 1946, p. 12-13.

Au voisinage d'Alexandrie, les villes de la côte ont livré un nombre important de dédicaces attestant la présence de sanctuaires isiaques;

---

[1] Plutarque, *Vita Anton.*, LXXII-LXXIV; cf. T. Neroutsos-Bey, *op. cit.*, p. 58-59: il ne peut s'agir que du temple d'Isis Lochias car, d'après Dion Cassius, LI, 8, le tombeau de Cléopâtre avait été construit dans le palais même, et l'on sait que les palais royaux se trouvaient près du cap Lochias.

[2] Cf. *supra*, p. 57 et n. 1.

[3] *OGIS* 21 (*SB* 8849): dédicace adressée à Sarapis et à Isis par Νικάνωρ et Νίκανδρος (époque de Ptolémée Soter); E. Breccia, *Iscr.*, nº 24 (*SB* 597): dédicace d''Αρχέπολις Κόσμου Λεοννατεύς à Sarapis et à Isis sauveurs (époque de Philopator); E. Breccia, *BSAA*, 1905 (VII), p. 69, nº 1 (*SB* 412).

[4] E. Breccia, *Iscr.*, nº 120 (*SB* 3443): inscription d'un socle de statue Ἴσιδι Ἕκτωρ.

[5] E. Breccia, *Iscr.*, nº 104 A (*SB* 3478); C. E. Visser, *Götter u. Kulte*, p. 89-91, nº 10.

[6] P. Roussel, *Cultes ég. à Délos*, p. 194-195. Une base de marbre de Délos porte des empreintes de pieds ainsi qu'une dédicace à Ἶσις Δικαιοσύνη; cf. *BCH*, 1882, p. 336; P. Roussel, p. 149, nº 122 (114/13 a.C.).

[7] A. Erman, *Religion*, p. 175 et fig. 53.

[8] Clém. Alex., *Strom.*, V, 7, 42.

[9] En revanche, les empreintes gravées que l'on relève en grand nombre dans certains sanctuaires d'Égypte — à Karnak par exemple — indiquent simplement que des pélerins ont voulu laisser dans le lieu sacré un témoignage particulièrement évident de leur visite.

Aboukir, l'ancienne Canope, devait à elle seule en posséder plusieurs. On sait en effet qu'il s'y trouvait, à l'époque d'Évergète, un sanctuaire d'Osiris où étaient célébrées chaque année les fêtes du mois de Choiak, et dans lequel le décret de Canope ordonne de placer, auprès de la statue d'Osiris, celle de la jeune princesse Bérénice divinisée[1]; d'autre part, une inscription de l'époque de Philadelphe rapporte la consécration d'un sanctuaire à Isis et Anubis, à Canope, par le navarque Kallikratès, d'origine samienne, et mentionne le prêtre de ces deux divinités.[2] L'Osireion fondé par Évergète a pu accueillir également le culte d'Isis, bien que le décret de Canope ne le mentionne pas explicitement; et peut-être le sanctuaire de Kallikratès était-il dédié à la déesse sous son aspect funéraire, ainsi que le suggère la présence d'Anubis; celui-ci en effet, qui, à l'époque ptolémaïque, est fréquemment associé à Isis, possède un aspect chthonien et joue auprès d'elle le rôle d'Hermès auprès de Déméter: c'est lui qui, selon une tradition relativement tardive, l'accompagne dans sa quête et l'aide à retrouver le corps de son époux; il est donc possible que la dédicace de Kallikratès s'adresse à Isis et Anubis en tant que divinités chthoniennes, protectrices des défunts et gardiennes de l'au-delà.[3] Il y avait sans doute à Canope, en plus du sanctuaire d'Osiris et de celui d'Isis et d'Anubis, un autre sanctuaire consacré au seul Sarapis; Héraclide du Pont[4] évoque l'oracle de

---

[1] *OGIS* 56, l.49: καθιδρῦσαι τὴν θεὰν μετὰ τοῦ Ὀσίριος ἐν τῶι ἐν Κανώπωι ἱερῶι; cf. *OGIS* 60: tablette de fondation du temple d'Osiris à Canope; l'inscription due à Ptolémée Évergète et à Bérénice consacre τὸ τέμενος Ὀσίρει. D'après le décret de Canope, l.50, ce temple est de la première catégorie et particulièrement honoré par le roi.

[2] A. Bernand, *Confins libyques*, p. 232, nº 2: ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου καὶ βασιλίσσης Ἀρσινόης τὸ ἱερὸν Ἴσει Ἀνούβει Καλλικράτης Βοΐσκου Σάμιος ναυάρχων ἔδωκεν Πασίτῃ ἱερεῖ. La dédicace a dû être faite avant 270; Kallikratès est un personnage connu, en l'honneur duquel les Nésiotes, sous le règne d'Évergète, firent élever une statue à Délos; cf. F. Durrbach, *Choix d'inscriptions de Délos*, p. 34, nº 25.

[3] Sur les rapports d'Isis et d'Anubis, cf. Plutarque, *De Is.*, 14: Anubis est l'enfant d'Osiris et de Nephthys, qu'Isis recueille et élève; il devient alors son accompagnateur et son gardien (φύλακα καὶ ὀπαδόν). Selon Plutarque, Anubis possède, comme Hécate, une double personnalité, chthonienne et céleste: ταύτην ἔχειν δοκεῖ παρ' Αἰγυπτίοις τὴν δύναμιν ὁ Ἄνουβις, οἵαν ἡ Ἑκάτη παρ' Ἕλλησι, χθόνιος ὢν ὁμοῦ καὶ ὀλύμπιος (*De Is.*, 44).

[4] Héraclide du Pont, Περὶ χρηστηρίων, chez Plutarque, *De Is.*, 27 (= *FHG*, II, p. 197).

Canope, qui serait un oracle de Sarapis-Plouton, et Strabon[1] mentionne le Sarapieion de Canope comme un centre de guérisons où étaient conservés des récits de cures miraculeuses. Peut-être faut-il identifier ce Sarapieion avec le sanctuaire fondé par Évergète; il est cependant fort peu probable qu'Osiris ait pu apparaître comme une divinité guérisseuse et oraculaire.

Le culte d'Isis a dû être pratiqué à Canope dès les débuts de l'époque ptolémaïque; la dédicace d'un personnage du nom de Barthybas, qui est sans doute un Sémite, à Sarapis, Isis et Héraklès — c'est-à-dire Horus[2] —, quoique non datée, appartient, d'après l'écriture, à une époque assez ancienne[3]; à l'époque du deuxième Ptolémée remonte une inscription adressée à Isis-Arsinoé Philadelphe[4]; sous le règne d'Évergète, un personnage originaire de Carie assemble dans une même dédicace Sarapis, Isis, le dieu Nil, Ptolémée et Bérénice, association assez étonnante, en ce qui concerne le Nil tout au moins; sans doute les trois dieux apparaissent-ils également comme source de vie et de prospérité pour l'Égypte, et l'on peut considérer qu'ils sont des «Évergètes» aussi bien que le couple des souverains.[5] Une autre inscription de même provenance associe Sarapis et Isis et les «dieux Évergètes», qui possédaient également leur temple à Canope.[6]

Un peu à l'ouest de la ville, à Maamoura, on a retrouvé assez récemment, non loin de la côte, les vestiges d'un temple de basse époque et, parmi d'autres sculptures, les restes d'une dyade en calcaire dur dont la hauteur devait être supérieure à 5 m; du plus grand des deux personnages, il ne reste que quelques fragments, mais le plus petit, accolé à la jambe gauche de l'autre statue, est assez bien conservé et représente une femme en costume isiaque, avec la coiffure bouclée caractéristique de la déesse et le manteau noué sur la poitrine par dessus une tunique finement plissée.[1] Plutôt que d'Isis elle-même, il s'agit peut-être d'une reine représentée en Isis; de toutes façons, l'autre élément de la dyade paraît difficile à identifier. On ne peut donc en conclure de façon formelle que le temple de Maamoura était un temple d'Isis; mais il est probable que le culte de la déesse protectrice des marins était pratiqué sur tout le littoral.

---

[1] Cf. p. 64; Strabon, XVII, 1, 17: Κάνωβος πόλις ... ἔχουσα τὸ τοῦ Σαράπιδος ἱερὸν πολλῇ ἁγιστείᾳ τιμώμενον καὶ θεραπείας ἐκφέρον ... συγγράφουσι δέ τινες καὶ τὰς θεραπείας, ἄλλοι δὲ ἀρετὰς τῶν ἐνταῦθα λογίων.

[2] Cf. C. E. Visser, *Götter u. Kulte*, p. 39, pour qui Héraklès, lorsqu'il est associé à Isis et à Sarapis, ne peut être qu'une forme d'Horus.

[3] A. Bernand, *Confins libyques*, p. 246, nº 17. P. Bottigelli, *Repertorio topografico dei templi e dei sacerdoti dell'Egitto ptolemaico*, *Aegyptus*, 1941, p. 10, fait remonter cette inscription au IVe siècle sans que l'on en voie clairement la raison.

[4] A. Bernand, *ib.*, p. 233-34, nº 3. P. Bottigelli, *op. cit.*, p. 10.

[5] E. Breccia, *Iscr.*, p. 8, nº 14 (*SB* 585): Σαράπιδι καὶ Ἴσιδι καὶ Νείλωι καὶ βασιλεῖ Πτολεμαίωι καὶ βασιλίσσηι Βερενίκηι θεοῖς Εὐεργέταις Ἀρτεμίδωρος Ἀπολλωνίου Βαργυλιώτης (entre 247/6 et 221 a.C.). L. Robert, *Coll. Froehner, Inscr. grecques*, Appendice, p. 144, nº 97, a publié une stèle du Cabinet des Médailles portant une dédicace identique offerte par un certain Καλλικράτης Ἀντιπάτρου; il se peut qu'elle provienne également d'Aboukir.

[6] E. Breccia, *Iscr.*, p. 8, nº 15 (*SB* 586). Cf. une autre inscription d'époque ptolémaïque, très mutilée, provenant de Canope et portant le nom d'Isis, E. Breccia, *BSAA*, 1905 (VIII), p. 112, n. 3; *Inscr.*, p. 67, n. 104.

Près d'Alexandrie encore, l'existence d'un culte d'Isis est attestée à Abou el Matamir, dans une inscription de caractère syncrétiste qui identifie Sarapis à Dionysos et Isis à Aphrodite[2]; à Taposiris parva, une inscription fort intéressante évoque la consécration d'un autel entouré de perséas à «Osoros, Sarapis, Isis, Anubis, tous les dieux et toutes les déesses».[3] La dédicace est faite par un certain Sparis, qui est accompagné de *kômegetai* et de *thiaseitai;* le terme *kômegetès,* assez rare, peut désigner un chef de thiase. Quant au nom d'Osoros, il est difficilement explicable, non seulement par sa forme — c'est, à notre connaissance, la seule fois qu'on la rencontre dans un texte grec — mais aussi par sa présence dans un tel contexte: s'il désigne Osiris, ce qui est plus que vraisemblable,[4] on comprend mal pourquoi il est invoqué auprès de Sarapis, comme s'il s'agissait de deux divinités d'essence différente, bien qu'appartenant au même cycle. Peut-être faut-il en conclure que l'identité Osiris-Sarapis n'a pas toujours été parfaitement reconnue; il reste étonnant qu'au début du IIe siècle une distinction soit encore marquée entre les deux divinités; mais il se peut que, dans l'esprit du dédicant, Osoros représente l'aspect funéraire et Sarapis l'aspect royal et tutélaire d'un dieu unique. La consécration de perséas aux dieux du cycle osirien n'a rien qui doive surprendre; cet arbre, fort en honneur dans l'Égypte ancienne, devait y posséder une valeur symbolique: les fleurs et les feuilles de perséa que l'on a retrouvées dans des tombeaux de Deir el Bahari peuvent indiquer qu'il s'agit d'un symbole d'immortalité ou de vie renaissante.[1] Il semble que le perséa ait été particulièrement consacré à Isis; Plutarque en donne une raison qui peut paraître surprenante: «Parmi les plantes d'Égypte, on dit que le perséa est tout spécialement consacré à la déesse, parce que son fruit ressemble à un coeur et sa feuille à une langue».[2] Il faut peut-être reconnaître ici l'intuition profonde, quoique informulée, de ce qui est l'essence même de la divinité, son pouvoir créateur; c'est par l'action du coeur et de la langue du démiurge que le monde a pris naissance. Selon le *Document de Théologie memphite*, Ptah, le créateur, est «celui qui s'est manifesté comme le coeur, celui qui s'est manifesté comme la langue»; dans l'acte de création, leur rôle est complémentaire, «l'un concevant, l'autre décrétant tout ce que veut (le premier) ... c'est lui (le

---

[1] Cf. J. Leclant, *Orientalia,* 1956, p. 262-63 et pl. LIII, fig. 22.

[2] E. Breccia, *Rapport,* 1912, p. 38, n. 89; *SB* 5863 (IIIe siècle a.C.); P. Bottigelli, *art. cit.*, p. 8; A. Bernand, *Confins libyques*, p. 925-28, n° 1. Le fait que le dédicant est un Grec — Νικαγόρας ᾿Αριστονίκου ᾿Αλεξανδρεύς — explique peut-être l'assimilation de Sarapis et d'Isis à des dieux grecs; il s'agit d'ailleurs d'assimilations bien connues.

[3] *OGIS* 97 (époque de Ptolémée V Épiphane, sans doute peu après 193); *SB* 8873; cité par A. Bernand, *Confins libyques*, p. 905, n° 3. Cf. E. Ziebarth, *Gr. Vereinswesen*, p. 61; Th. Brady, *Reception*, p. 26 et n. 26.

[4] La forme Ὄσορος, avec assimilation vocalique, apparaît dans certains noms composés de l'époque hellénistique, qui associent Osiris avec les taureaux Apis et Mnévis, d'où les noms d'᾿Οσορᾶπις et d'᾿Οσορμνεῦις (cf. C. Leemans, *P. Lugd.*, I, p. 42, G 11 - H 10, 22; p. 51, I, 10); on rencontre également le

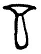
---

nom 'Οσοροῆρις, qui associe Osiris à Haroeris, «le grand Horus» ou «Horus l'ancien» (C. Leemans, *P. Lugd.*, I, p. 89, n. 377, 4).

[1] T. Néroutsos-Bey, *L'anc. Alex.*, p. 125-6: représentations d'Hathor surgissant de la cime du perséa «pour verser de sa main l'eau de vie sur le défunt». Cf. également un perséa d'Amon de Karnak considéré au Nouvel Empire comme une divinité, *supra*, p. 77 et n. 2.

[2] Plutarque, *De Is.*, 68. Sur le perséa, cf. Théophraste, *Hist. plant.*, III, 3, 5 - IV, 2, 5; Strabon, XVI, 4, 14 - XVII, 2, 2-2, 4; Diodore, I, 34, 7, pour qui le perséa a été introduit d'Éthiopie en Égypte par les Perses; il s'agit évidemment d'une légende destinée à expliquer ce nom; cf. A. Wiedemann, *Her. 2. Buch*, p. 191. Aelien, *Hist. anim.*, XI, 40, prétend avoir vu un taureau à cinq pattes dans l'enceinte sacrée du dieu (Sarapis) à Alexandrie, où sont plantés des perséas. Il semble que cet arbre soit devenu rare en Égypte à l'époque romaine; cf. *P. Oxy.*, 53, 7; *Cod. Just.*, XI, 77 (édit d'Arcadius pour la conservation des perséas). Cf. également E. Bernand, *Inscriptions métriques*, p. 455.

coeur) qui donne toute connaissance, c'est la langue qui répète ce que le coeur a pensé . ., toute parole du dieu s'est manifestée selon ce que le coeur concevait et ce que la langue ordonnait».[1] On pourrait donc penser que le perséa est une allusion à la puissance créatrice d'Isis; et dans tous les cas, en tant que symbole de vie, il est tout naturel qu'il soit consacré à la déesse protectrice de la vie d'outre-tombe.

En dehors d'Alexandrie, le centre le plus important du culte d'Isis dans le Delta a dû être Behbet el-Hagar, l'ancien Isieion, qui est probablement aussi le lieu d'origine de la déesse.[2] Un grand temple y fut édifié par Nectanébo II, puis achevé sous Ptolémée Philadelphe à qui est due la décoration, qui semble avoir été fort belle.[3] Un grand nombre de dieux y sont présents aux côtés d'Isis: Osiris, bien entendu, Min, Horus, Nephthys, Sobek, le bélier de Mendès, le Dauphin, les dieux de Sébennytos, ville toute proche; mais les dieux principaux du temple sont Isis et Osiris, ainsi que Min qui apparaît ici comme leur fils — l'on se rappellera que Coptos, la ville de Min, porte le nom d'«Iseum de Haute Égypte».[4] Isis, qui déjà au Nouvel Empire est appelée la «dame de Ḥbj.t»,[5] n'a peut-être été à l'origine, au sanctuaire de Behbet el-Hagar, que la compagne d'Osiris, le grand dieu du temple; mais le rapport a changé de telle sorte qu'elle apparaît à basse époque comme la principale divinité de l'Isieion. Elle y est représentée tenant en mains le sceptre  et la croix ansée, sur la tête un vautour surmonté de l'uraeus, le diadème hathorique émergeant d'une couronne d'uraeus; on la désigne comme la «Grande Mère divine, Maîtresse de Behbet, [qui exalte(?) l'héritage et la royauté], qui fait resplendir son fils sur le trône de son père».[1] Il semble donc que le culte d'Isis, à Behbet el-Hagar, se soit adressé à la déesse dans sa fonction traditionnelle d'épouse et de mère, peut-être aussi dans son aspect de gardienne du trône et de protectrice du pharaon.

---

[1] S. Sauneron, *La Naissance du Monde selon l'Égypte ancienne*, p. 62-4, in *Sources Orientales*, I.

[2] Cf. *supra*, p. 2. Cet Isieion est peut-être identique à l'*Isidis Oppidum* dont parle Pline, V, 11; mais A. Wiedemann, *Her.* 2, *Buch*, p. 190, dénombre trois Isieia dans le Delta, Behbet el-Hagar, Isiopolis et l'*Isidis Oppidum*; cf. aussi H. Bonnet, *RÄRG*.

[3] P. Montet, *CE*, 1949, p. 33-4; cf. J. Leclant, *Orientalia*, 1950, p. 496 et fig. 18-25.

[4] *Supra*, p. 2 et n. 4. Isis et Min ont dû se trouver dans le même rapport complexe de la mère et du fils-époux à l'Isieion et à Coptos.

[5] Inscription du temple de Séthi 1er près de Gourna, Champollion, *Notice descr.*, I, 700, cité par G. Roeder, *Der Isistempel von Behbet*, *ZÄS*, 1910, p. 73.

Le sanctuaire a certainement joué un très grand rôle dans le développement du culte isiaque, auquel il semble bien que Nectanébo II ait porté un intérêt tout particulier; cependant, les vestiges subsistants n'en donnent qu'une assez faible idée, et on peut le regretter d'autant plus que la théologie et le rituel de l'Isieion différaient probablement de ceux des sanctuaires isiaques de Haute Égypte; or, sur les aspects et les fonctions de la déesse dans les centres de culte du Delta, les informations que nous possédons sont relativement limitées.

Sur le sanctuaire d'Isis à Bousiris, nous ne possédons guère de renseignements; son existence est cependant attestée indirectement par une inscription d'Athribis qui nous apprend que ce temple, de même que le Sarapieion de Memphis, jouissait du droit d'asile.[2] D'autre part, Hérodote mentionne un «très important sanctuaire d'Isis» à Bousiris[3] et décrit les sacrifices en l'honneur de la déesse ainsi que les curieux rites qui les accompagnent[4]: lors de la fête d'Isis à Bousiris, après avoir immolé un boeuf dont on prélève certaines parties, on remplit le corps d'ingrédients divers —farine, miel, raisins secs, figues, encens, myrrhe et autres aromates; après quoi on le brûle, et, tandis que la victime se consume, tous les assistants se frappent. Ensuite est servi un banquet où l'on mange les morceaux mis à part. Si la combustion des victimes est une pratique d'origine étrangère,[1] le rite qui consiste à se frapper est caractéristique des manifestations de deuil accompagnant la recherche d'Osiris, le dieu qu'Hérodote ne veut pas nommer. Le temple d'Isis existait donc au Ve siècle, mais on ne sait à quelle époque il faut faire remonter sa construction.

---

[1] G. Roeder, *art. cit.*, p. 63, 3. Horus est également représenté à Behbet en tant qu'Harpocrate, c'est-à-dire sous la forme d'un enfant portant la boucle et la double couronne avec uraeus. Le nom du pharaon de la XXXe dynastie, probablement originaire de Behbet, Necht. har-eḫbet (grec Νεχθαρεβής) paraît reposer sur une épithète d'Horus, «puissant est l'Horus de Behbet», G. Roeder, *art. cit.*, p. 73.

[2] *OGIS* 761; M. Th. Lenger, *Corpus des ordonnances des Ptolémées*, p. 185-6, nº 64. L'inscription date du règne de Ptolémée Alexandre; le temple de Bousiris est par conséquent antérieur à celui-ci.

[3] Hérodote, II, 59: ἐν ταύτῃ γὰρ τῇ πόλι ἐστί μέγιστον Ἴσιος ἱρόν. On localise également à Bousiris une des nombreuses sépultures d'Osiris; cf. Hérodien, Περὶ καθολ. προσωδ., éd. Lentz, IV, p. 101, 22 (Th. Hopfner, *Fontes*, p. 300-301): . . . ἐκεῖ λέγεται θάψαι τὸν Ὄσιριν Ἶσις ἐμβαλοῦσα εἰς ξυλίνην βοῦν, ὥστε Βουσόσιριν εἶναι τὴν πόλιν. Cf. aussi Stephane de Byzance (Th. Hopfner, *op. cit.*, p. 673): ἐν ταύτῃ Ἴσιος μέγιστον ἱερόν.

[4] Hér., II, 40.

Une autre ville du Delta, Boubastis, est unie à Isis par un rapport complexe; alors que Diodore et les arétalogies grecques d'Ios et de Kymé déclarent que la déesse est à l'origine de cette cité,[2] aucun témoignage archéologique n'indique qu'elle y ait reçu un culte et l'on ne connaît pas de tradition égyptienne lui attribuant une telle fondation. Le sanctuaire principal de Boubastis — qui à l'origine n'était même pas un sanctuaire de Bastet, mais d'Amon — a été consacré à la déesse chatte par Osorkon Ier; car c'est seulement à partir de la XXIIe dynastie «boubastite» que Bastet, qui occupait jusqu'alors un rang secondaire, est devenue une grande divinité nationale.[3] Représentée avec une tête de lionne et vénérée sous les noms de «Sekhet, reine des dieux, dame de Boubastis, oeil de Rē, puissante, reine du ciel»,[4] elle reçoit un culte en compagnie de Tum et d'un jeune dieu appelé Horhiken, Nefertum, Menthy ou Mahès. Mais nulle part il n'est fait mention d'Isis; bien plus, le roi Nectanébo Ier, qui agrandit le temple de Boubastis, y fit changer son cartouche et prit l'épithète «fils de Bastet», au lieu de l'appellation traditionnelle «fils d'Isis».[1] Il existe cependant un lien bien connu, quoique formulé de différentes façons, entre Isis et Bastet; si, pour Hérodote, Artémis-Boubastis et Apollon-Horus sont les enfants d'Isis et d'Osiris,[2] la déesse-chatte apparaît comme «fille d'Horus» dans une inscription de l'époque de Nectanébo[3]; d'autre part, la stèle de Metternich fait d'elle la soeur d'Isis.[4] En fait, il semble bien qu'Isis ait souvent été identifiée avec Bastet — moins fréquemment sans doute qu'avec Hathor, mais celle-ci est également assimilée à Bastet; la liste des nomes du temple d'Edfou nous apprend que «l'âme *(b')* d'Isis est ici (c'est-à-dire à Boubastis) en tant que Bastet»[5] et les hymnes du temple d'Isis à Assouan invoquent la déesse en l'appelant Sekhmet et Bastet — les deux aspects complémentaires, l'un terrifiant, l'autre aimable, de la même divinité[6]. La parenté des fonctions d'Isis et de Bastet suffit à expliquer leur assimilation; elles apparaissent en effet essentiellement comme des déesses-mères, protectrices et garantes de la fécondité. Il reste que la légende de la fondation de la ville de Boubastis par Isis est à peu près inexplicable; cependant, du fait que la ville de Dendéra, principal lieu de culte d'Hathor, a pu être désignée par l'expression «Boubastis de Haute Égypte»,[7] il est possible qu'une confusion se soit produite entre cette ville, effectivement consacrée à Isis-Hathor, et la Boubastis du Delta.

---

[1] A. Erman, *Religion*, p. 209-210: la viande était offerte aux dieux soit crue, soit rôtie, mais non brûlée.

[2] Diodore, I, 27: ἐμοὶ Βούβαστος ἡ πόλις ᾠκοδομήθη; formule analogue en *Ios*, 13, *Kymé*, 14-15. L'arétalogie d'Andros fait à Boubastis une allusion assez obscure (v. 25); quant au *P. Oxy*. 1380, il indique à la fois qu'Isis est honorée à Boubastis sous le nom de τὸ ἄνω (l.37) et que, dans une autre ville dont le nom n'est pas conservé, elle est appelée Βούβαστις (l.4).

[3] Cf. A. Erman, *Religion*, p. 364; E. Naville, *Boubastis*, p. 47-8. C'est de cette époque également que daterait le cimetière de chats dont parle Hérodote, II, 67. Selon le même auteur, II, 137, le temple de Boubastis est «très digne qu'on le décrive; car si d'autres sont plus grands et ont coûté plus cher, aucun n'est plus plaisant à regarder» (ἱρόν ... Βουβάστιος ἀξιαπηγητότατον· μέζω μὲν γὰρ ἄλλα καὶ πολυδαπανώτερά ἐστι ἱρά, ἡδονὴ δὲ ἰδέσθαι οὐδὲν τούτου μᾶλλον).

[4] E. Naville, *op. cit.*, p. 47-8, 54.

D'autres villes du Delta ont pu être également des centres de culte isiaque; la litanie d'Oxyrhynchos mentionne un grand nombre de lieux où Isis est invoquée et où elle a pu posséder sinon des sanctuaires, du moins des chapelles ou des autels. La liste ainsi constituée est sans doute incomplète et présente un désordre évident; de plus, bien des noms cités sont difficilement localisables; enfin le texte est d'époque romaine, mais il est peu probable que l'état de choses ait été très différent sous les Ptolémées. On peut donc en déduire qu'Isis était connue et invoquée à Aphroditopolis,[1] à Damanhour,[2] à Naucratis,[3] à Nithiné,[4] à Paphrémis,[5] à Bouto,[6] dans le nome saïte et à Saïs,[7] à l'Isieion,[8] à Sébennytos,[9] à Diospolis parva,[10] à Athribis,[11] à Teouchis,[12] chez les *Boukoloi*,[13] à Xoïs,[14] à

---

[1] *Ib.*, p. 56.

[2] Hér., II, 156; même tradition chez Athénagoras d'Athènes, Suppl., 28, 1-6 (Th. Hopfner, *Fontes*, p. 344). Les monuments n'apportent aucun témoignage sur cette légende; mais il peut s'agir d'un mythe local du Delta (cf. A. Wiedemann, *Her.* 2. *Buch*, p. 558-9): d'après une tradition rapportée par le P. Ebers 95, 8, Shou et Tefnout, identifiés à Horus et à Bastet, seraient nés d'Isis à Chemmis près de Bouto.

[3] E. Naville, *op. cit.*, p. 56.

[4] Cf. C. E. Sander-Hansen, *Metternichstele*, p. 30; F. Sbordone, *Iside Maga, Aegyptus*, 1946, p. 136.

[5] H. Brugsch, *Dict. Geogr.*, 1367; D. Müller, *Ägypten*, p. 37.

[6] D. Müller, *op. cit.*, p. 89; cf. aussi p. 37. Selon cet auteur, Bastet a pu apparaître aux Grecs comme un simple aspect «Spielart» d'Isis.

[7] *Pr-B' ś-t.t šm'.t;* inscription de Dendéra, H. Brugsch, *Dict. Geogr.*, 1152; D. Müller, *op. cit.*, p. 37.

---

[1] *P. Oxy.* 1380, l. 7; dans le nome Prosopite.

[2] L. 18. Hermoupolis.

[3] L. 19. Il est possible qu'un culte d'Isis ait existé à Naucratis; en tout cas la déesse y était connue: cf. l'inscription d'une statuette de bronze d'Isis sur son trône allaitant Horus (travail égyptien; provenance inconnue. Actuellement au Musée du Caire): Πύθερμός με ὁ Νέλωνος ἐλύσατο τῆς Ἔσιος ἄγαλμα. L'alphabet est ionien, ainsi que les noms propres et le génitif Ἔσιος; l'écriture fait attribuer cette inscription au Ve siècle ou peut-être à la fin du VIe et ressemble à celle des fragments de poterie de Naucratis. Le dédicant, Pythermos, peut être un Ionien habitant Naucratis (cf. C. C. Edgar, *An Ionian dedication to Isis*, *JHS*, 1904, p. 337).

[4] L. 21. Ville du nome Gynaicopolite.

[5] L. 22/3. Sans doute est-ce la Πάπρημις d'Hérodote, II, 62, qui peut correspondre à Péluse.

[6] L. 27. Cf. Hér., II, 155. Isis a pu facilement être confondue avec Outo, maîtresse de Bouto, déesse serpent qui joue un rôle nourricier et protecteur auprès d'Horus; Isis est appelée «maîtresse de Bouto» dans un texte des Pyramides; cf. p. 2, n. 1.

[7] L. 30 et 32. Il s'agit peut-être d'une forme d'Isis-Neith. Une tradition grecque que rapportent Plutarque (*De Is.*, 9) et Proclus (*In Plat. Tim. Comm.*, éd. Diehl, 30 C/E, p. 97-8, Th. Hopfner, *Fontes*, p. 680) localise à Saïs, dans l'adyton du sanctuaire ou sur la statue même de la déesse, l'inscription énigmatique qui attribue à Isis-Neith un caractère à la fois universel et mystérieux: ἐγώ εἰμι πᾶν τὸ γεγονὸς καὶ ὂν καὶ ἐσόμενον καὶ τὸν ἐμὸν πέπλον οὐδείς πω θνητὸς ἀπεκάλυψεν (Plut. *De Is.*, 9). La version de Proclus, légèrement différente — χιτών au lieu de πέπλος — ajoute: ὃν ἐγὼ καρπὸν ἔτεκον ἥλιος ἐγένετο, ce qui peut être une allusion à la nature solaire du jeune Horus. Selon Hérodote, II, 62, une fête osirienne était célébrée à Saïs, qui possédait un tombeau d'Osiris (II, 170).

[8] L. 33. Behbet el-Hagar.

[9] L. 33/4. C'est la capitale du nome d'où Isis serait originaire.

[10] L. 36/7. Il s'agirait d'une ville située dans la région de Damiette; cf. G. Lafaye, *RPhil.*, 1916, p. 55-108 (commentaire de la litanie d'Oxyrhynchos).

[11] L. 39. On sait par une inscription de 97/6 a.C. (*OGIS* 761; *SB* 620) qu'il existait à Athribis un temple d'Ἁρκεντεχθαί — c'est-à-dire Horus Khentekh-

Katabathmos,[1] à Apis,[2] à Leukè Aktè,[3] à Phragouron Polis,[4] à Hermoupolis,[5] dans l'Isidion du Sethroïte,[6] à Hérakléopolis du Sethroïte,[7] à Phernouphi,[8] à Léontopolis,[9] à Tanis,[10] à Schedia,[11] à l''Ηρακλίου πέλαγος,[12] à Menouthis,[13] à Taposiris,[14] dans l'île,[15] à Peukestis,[16] à Plinthiné,[17] sur le Kasion,[18] sur l'"Εκρηγμα.[19] Pour une

---

tai, assimilé à un ancien dieu crocodile; peut-être Isis était-elle honorée dans ce même sanctuaire.

[12] L. 41. Il s'agirait de Τεύωχις, entre Abousir et Rosette.

[13] L. 41/2. Ces populations habitaient les marais du Delta près de la bouche Phatnithique, qui est située à l'est du lac Menzaleh; cf. Hér., II, 17, qui mentionne la «bouche Bucolique», Βουκολικὸν στόμα, comme un canal fait de main d'homme.

[14] L. 42.

[1] L. 43. Dans le nome libyque, à l'ouest du Delta.

[2] L. 44. Cf. Hér., II, 18: il s'agit d'une «région d'Égypte limitrophe de la Libye».

[3] L. 45. Ras el Kanais.

[4] L. 45. Il s'agirait d'une ville située à l'est du Delta.

[5] L. 52. Dans le nome Mendésite.

[6] L. 54. Cette ville est inconnue.

[7] L. 56.

[8] L. 57. Chef-lieu de toparchie dans le nome de Mendès; cf. G. Lafaye, *art. cit.*

[9] L. 58. Il s'y trouvait un temple de l'ἄγρια Βούβαστις, cf. Flavius Josèphe, *Ant. Jud.*, XIII, 3, 1-3.

[10] L. 59. Cf. Hér., II, 166.

[11] L. 60. Près d'Alexandrie.

[12] L. 61. Près de Canope.

[13] L. 63. Près de Canope. Le temple d'Isis à Menouthis attirait encore des fidèles à une époque très tardive; la destruction des dernières «idoles» cachées dans une maison de Menouthis est racontée dans la *Vie de Sévère* par Zacharie le Scolastique, *Patrol. Or.*, II (1904), trad. M. A. Kugener.

[14] L. 67. On ne sait s'il s'agit de la grande ou de la petite.

[15] L. 68/9. Probablement l'île de Pharos; cf. Ovide, *Amor.*, II, 13: *Isi ... quae colis et Memphim palmiferamque Pharon.*

[16] L. 69. Ville probablement située sur la côte; G. Lafaye, *art. cit.*

[17] L. 73. Sur la côte, à l'ouest d'Alexandrie. Hérodote, II, 6, fait du golfe Plinthinète la limite occidentale de l'Égypte. C'est à Plinthiné, selon Hellanikos de Lesbos, que la vigne aurait été découverte: 'Ελλάνικός φησιν ἐν τῇ Πλινθίνη πόλει Αἰγύπτου πρῶτον εὑρεθῆναι τὴν ἄμπελον. (frgt. ap. Athénée, I, p. 34 A = *FHG*, I, 155); cette croyance peut résulter de la présence à Plinthiné d'un culte d'Osiris et de l'identification grecque de ce dernier avec Dionysos.

[18] L. 75. Au bord du lac Serbonis; cf. Hér., II, 6.

[19] L. 75/6. Ce serait l'endroit où le lac Serbonis communique avec la Méditerranée.

bonne partie des localités énumérées dans la litanie d'Oxyrhynchos, nous ne possédons aucun document nous permettant d'établir avec certitude l'existence d'un culte isiaque; mais certaines d'entre elles sont bien connues comme centres de culte et les données archéologiques ou littéraires confirment le témoignage du papyrus. On peut donc penser qu'Isis a été effectivement honorée dans un grand nombre de villes du Delta.[1]

B. Moyenne Égypte et Fayoum

Lorsqu'on se dirige du Delta vers Memphis, on rencontre plusieurs villes qui, à l'époque ptolémaïque et peut-être antérieurement, ont possédé des sanctuaires d'Isis de plus ou moins grande importance. A Létopolis, l'existence d'un culte est évoquée par la litanie d'Oxyrhynchos,[2] mais aucun document archéologique n'appuie ce témoignage; il en est de même, jusqu'à un certain point, d'Héliopolis.[3] Cependant, une inscription de l'époque de Ptolémée Épiphane ou de son fils, et dont la provenance est inconnue, pourrait être attribuée à la région d'Héliopolis[4]; il s'agit d'une donation fort importante; l'ensemble de constructions dédiées à Isis comporte non seulement le sanctuaire proprement dit, mais encore des magasins ou dépôts et sans doute les terrains attenant; peut-être un don aussi exceptionnel était-il motivé par quelque grâce reçue. Le dédicant, Théon, peut être soit un Thrace originaire de Marôneia, soit un Alexandrin du dème de Marônis; le sanctuaire dont il est question est donc particulièrement difficile à localiser.

---

[1] Nous aurons plus tard l'occasion d'étudier les noms qu'Isis reçoit, d'après la litanie d'Oxyrhynchos, dans ces diverses localités. Un papyrus des *Archives de Zénon* (*PSI* 361, 2; 251/50 a. C.) mentionne deux Isieia qui nous sont inconnus entre Péluse et Canope; pour aller de l'une à l'autre de ces localités, des voyageurs, venant de Péluse, passent successivement par un Isieion situé entre Φακούσσαι (Fakous) et Boubastis, puis par un autre Isieion situé entre le village de Διοκλέους κώμη et Naucratis. Selon l'éditeur, ces Isieia ne seraient pas des villages, mais des temples ou d'autres lieux consacrés à Isis.

[2] *P. Oxy.* 1380, 6; encore la restitution [Λητ]οῦς [π]ό[λε]ι est-elle douteuse.

[3] *P. Oxy.* 1380, 38.

[4] *OGIS* 92; J. G. Milne, *Greek Inscriptions*, nº 9232; Th. Brady, *Reception*, p. 44-45; un personnage nommé Théon consacre à Isis τὸν ναὸν καὶ τὸ ἱερὸν καὶ τὰ πρόσοντα αὐτῶι ταμιεῖα καὶ τὰ συγκύροντα πάντα. L'inscription est au Musée du Caire.

En ce qui concerne Memphis, nous sommes beaucoup mieux renseignés, que ce soit par les textes littéraires, les documents papyrologiques ou l'épigraphie. Isis semble y avoir possédé un sanctuaire qui lui était propre, antérieurement à l'époque ptolémaïque et peut-être même à l'époque saïte, puisque, ainsi que le rapporte Hérodote, «c'est Amasis qui finit de construire en l'honneur d'Isis le sanctuaire qui est à Memphis, grand et très digne d'être vu»[1]; d'autre part, une tradition que rapporte Diodore plaçait à Memphis, dans le sanctuaire de Ptah-Héphaïstos, le tombeau de la déesse: lorsqu'elle quitta ce monde, «elle reçut les honneurs divins et fut ensevelie près de Memphis, où l'on montre encore aujourd'hui son tombeau dans l'enceinte sacrée d'Héphaïstos».[2] Mais, alors que l'on possède des listes de sépultures d'Osiris, il n'existe pas de tombeau égyptien d'Isis; il ne peut s'agir que d'une légende grecque, même si la déesse est de quelque façon en rapport avec le sanctuaire de Ptah — ce qui paraît d'ailleurs improbable. Selon une autre légende rapportée par Lucien,[3] les habitants de Memphis montraient «les boucles d'Isis», qui devaient sans doute être conservées comme reliques dans son sanctuaire; on retrouve ici le thème alexandrin, mais qui est certainement d'origine plus ancienne, de la chevelure coupée en signe de deuil.[4]

---

[1] Hér., II, 176: τῇ Ἴσι τε τὸν ἐν Μέμφι ἱρὸν Ἄμασίς ἐστι ὁ οἰκοδομήσας, ἐὸν μέγα τε καὶ ἀξιοθεητότατον.

[2] Diodore, I, 22: τὴν δὲ Ἶσίν φασι ... τυχεῖν ἀθανάτων τιμῶν καὶ ταφῆναι κατὰ τὴν Μέμφιν, ὅπου δείκνυται μέχρι τοῦ νῦν ὁ σηκὸς, ὑπάρχων ἐν τῷ τεμένει τοῦ Ἡφαΐστου. On sait que l'hymne isiaque de Kymé se présente comme la copie d'une inscription de Memphis placée dans le voisinage de l'Hephaïstieion; cf. *BCH*, 1927, p. 378 sq., pl. XV. P. Roussel, *Un nouvel hymne à Isis*, *REG*, 1929, p. 137 sq. Le document de Kymé confirme, dans une certaine mesure, le texte de Diodore; mais c'est un moyen de garantir l'authenticité d'un texte religieux que de le présenter comme la copie d'un texte plus ancien — et la véracité des affirmations du «copiste» est en général invérifiable. Selon P. Roussel, il n'est pas impossible qu'une stèle rédigée en grec ait été placée dans une partie «hellénisée» du sanctuaire de Ptah; cf. également *P. Oxy.* 1380, 2 où est mentionnée la «maison d'Héphaïstos» (Ἡφαΐστου οἴκῳ). Dans le roman de Xénophon d'Éphèse, Memphis est qualifiée de ville «consacrée à Isis» (Μέμφιν τὴν ἱερὰν τῆς Ἴσιδος, *Éphes.*, IV, 1). Sur le culte d'Isis à Memphis et ses rapports avec Ptah, cf. J. Bergman, *Ich bin Isis*, p. 241 sq.

[3] Lucien, *Adv. ind.*, 14 (112), Th. Hopfner, *Fontes*, p. 314.

[4] Cf. *supra*, p. 38, n. 5 et p. 39, n. 1.

D'autre part, un papyrus de Memphis daté de 110 a.C. donne des indications fort précieuses sur les terrains appartenant à Isis dans cette ville, terrains où il est interdit, sauf pour les prêtres et leurs assistants, de pénétrer et de faire l'arpentage «pour ne pas souiller la nourriture de la déesse»[1]; parmi ces terrains se trouvent vignes et vergers dont le produit doit revenir pour une part «à la déesse Philadelphe et aux dieux Philopators».[2] Mais ce qui est le plus singulier dans ce texte, c'est que trois formes d'Isis y apparaissent; il est d'abord question de l'entretien (τροφή) d'"Εσειτος ἀειζωίου "Ισιος θεᾶς μεγίστης,[3] ensuite, et malheureusement sans commentaires, d'"Ισιδος 'Αθῆνας,[4] enfin d'Ἀθερνεβθφηι "Ισιος θεᾶς μεγίστης,[5] à qui appartiennent une vigne et un verger. Il est probable que la première forme correspond à l'égyptien *hs.t* et qu'il s'agit en réalité de la vache d'Isis, Heset, dont les prêtres d'Aphrodite enseignent à Apollonios qu'elle est elle-même l'incarnation d'Isis[6]; une stèle du Musée du Caire, qui appartient à l'époque de Ptolémée Ier, décrit la mort d'une vache sacrée, qui est désignée sous les noms de «Isis, la vache Heset, la divine Sothis, Maîtresse des planètes».[7] On peut donc penser qu'une vache sacrée, incarnation d'Isis, était entretenue dans un des sanctuaires de Memphis, de même que le taureau Apis ou que Mnévis à Héliopolis. Quant à Isis-Athéna, nous sommes mal renseignés sur elle; sans doute s'agit-il d'une forme de Neith, mais on peut se demander pour quelles raisons elle recevait un culte à Memphis. Neith est évidemment elle aussi, à l'origine, une vache céleste, ce qui a favorisé son assimilation à Hathor et à Isis; cependant, ce ne peut être que sous son aspect anthropomorphe de déesse guerrière, et en même temps patronne des fileuses et des tisserands, qu'elle est apparue aux Grecs comme leur Athéna.[1] Reste à expliquer l'Isis ʽΑθερνεβθφηι; il est possible que ce vocable soit la transcription grecque de l'égyptien «Hathor, dame de Phe»,[2] mais, si l'assimilation d'Isis à Hathor nous est familière, le titre qu'elle porte ici est jusqu'à maintenant, croyons-nous, tout à fait inconnu et pose une question à laquelle nous ne pouvons répondre.

---

[1] *BGU* VI, 1216, 30: μηδένα καθήκειν ἐπιβαίνειν μηδὲ γεωμετρεῖθαι πλὴν τῶν ἱερέων καὶ τῶν παρ' αὐτῶν πρὸς τὸ μὴ μιαίνεσθαι τὴν τροφὴν τῆς θεᾶς. Selon P. Bottigelli, *art. cit.*, p. 51-52, ce texte proviendrait d'une localité indéterminée de l'Aphroditopolite; mais l'éditeur estime que la provenance de Memphis ou de la région de Memphis se déduit du texte même.

[2] *BGU* 1216, 86 et 140.

[3] *Ib.*, 30 sq. et 112.

[4] *Ib.*, 82.

[5] *Ib.*, 86 et 100.

[6] *PSI* IV, 328 (258/7 a.C.), *Archives de Zénon:* γίνωσκε δὲ εἶναι τὴν "Εσιν (= la vache sacrée) Εἶσιν.

[7] Stèle du Caire, nº 22180 (G. Daressy, *Recueil*, XVI, p. 127), W. Spiegelberg, *ZÄS*, 1906, p. 129-135. Provenance incertaine, peut-être Aphroditopolis; cf. A. Erman, *Religion*, p. 440-1.

Ce texte suffit à garantir la présence à Memphis de sanctuaires et de domaines appartenant en propre à Isis, probablement honorée sous plusieurs formes; mais il est également certain qu'elle reçoit un culte au Sarapieion en association avec Sarapis; les inscriptions du Sarapieion en font foi, qui les qualifient tous deux de θεοὶ μέγιστοι ou de μέγιστοι τῶν θεῶν. Ce culte devait les considérer essentiellement sous leur aspect de divinités guérisseuses,[3] et c'est sans doute son association avec Sarapis qui a fait conférer à Isis un tel rôle, qu'on ne lui reconnaît pas à date ancienne, bien que la magie médicale ait souvent recours à elle; au milieu du IIe siècle en tout cas, on voit des fidèles invoquer Sarapis et Isis pour la santé de leurs proches,[4] et c'est une pratique qui semble avoir été fort répandue. Enfin, une inscription de l'époque d'Évergète mentionne la consécration à Sarapis et à Isis d'un *naos* avec son péribole par un personnage nommé Apollonios et sa femme Démétria.[5] Il y avait donc à Memphis, au IIe siècle a.C., au moins deux temples de Sarapis et d'Isis, le grand Sarapieion et l'édifice d'Apollonios, sans compter le sanctuaire, ou plus probablement les sanctuaires consacrés à la seule Isis.

---

[1] Cf. une terre cuite hellénistique de la Collection Fouquet, P. Perdrizet, *TC Fouquet*, pl. LIX, n. 175, qui représente Athéna-Neith, casquée, revêtue de l'égide, la main gauche s'appuyant, semble-t-il, sur une lance et tenant contre son bras droit une petite statue de Sarapis coiffé du *calathos* et tout entouré de bandelettes; il y a donc un rapport incontestable entre cette déesse et le culte d'Isis et de Sarapis.

[2] C'est l'interprétation suggérée, avec réserves, par l'éditeur du papyrus.

[3] Il y avait cependant un Asklepieion à Memphis (cf. *UPZ*, I, 57, 42, 45, 46, 47, 50) et Asklépios était honoré à l'intérieur du Sarapieion (*UPZ*, I, 57), sans doute plus ou moins confondu avec Sarapis.

[4] *SB* 7618 = verso de *SB* 7617, comptes du Sarapieion de Memphis; cf. A. Calderini, *Aegyptus*, 1933, p. 674 sq. (mars-juillet 158 a.C.). Lettre d'Apollonios à son frère Sarapion: δέωμαι δὲ περί σου πρὸς τὸν Σάραπιν καὶ τὴν Ἶσιν ὅπως ὑγιάνῃς.

[5] *OGIS* 64 (244 a.C.?).

D'autres sanctuaires, de moindre importance sans doute, ont dû être édifiés dans la même région; un papyrus des *Archives de Zênon* fait allusion à un Isieion du nome Memphite, qu'il est impossible de localiser de façon précise[1]; des paysans cultivant les terres distribuées aux soldats sont allés y chercher refuge, et l'auteur de la lettre veut s'adresser au nomarque de Crocodilopolis pour les en expulser. On ne sait cependant si cet Isieion possédait le droit d'asile; il semble que ce privilège ait été réservé, au IIIe siècle du moins, à un nombre peu élevé de sanctuaires.

Lorsqu'on aborde le Fayoum, on se trouve en présence d'une multitude de témoignages, dont certains sont assez difficiles à interpréter; si le nombre des sanctuaires isiaques du Fayoum paraît proportionnellement plus élevé que dans le reste de l'Égypte, il ne faut pas oublier que la documentation papyrologique est beaucoup plus importante au Fayoum que partout ailleurs; elle est presque inexistante en Haute Égypte. Ainsi nous connaîssons l'existence, par hasard en quelque sorte, de petits sanctuaires et même d'édifices privés que bien d'autres nomes d'Égypte devaient posséder également, mais sur lesquels ils ne nous ont rien livré.

Le premier centre de culte isiaque que l'on rencontre en pénétrant dans le Fayoum est Philadelphie, à l'extrémité N.-E. de la circonscription; cette ville était dès le début de l'époque ptolémaïque le siège de plusieurs sanctuaires consacrés à des divinités fortement hellénisées et même purement grecques; nous savons en effet par une lettre des *Archives de Zênon* que celui-ci a reçu l'ordre d'Apollonios, le 27 avril 256 ou 255 a.C., de bâtir un Sarapieion auprès de l'Isieion et dans le voisinage du temple des Dioscures.[2] Le temple d'Isis de Philadelphie remonte donc certainement à l'époque de Philadelphe; il possédait sans doute des terrains et en tout cas du bétail, confié aux soins d'un isionome. Celui-ci, dans une lettre non datée adressée à Zénon, mentionne les vaches d'Isis et d'Osiris dont il a non seulement la garde, mais aussi, de façon plus ou moins légale, la jouissance, puisqu'il invite Zénon à choisir parmi elles celle qui lui conviendra et à lui rendre les autres, pour qu'il puisse en tirer sa subsistance[1]; dans un autre papyrus de même origine, il est question d'un veau provenant de l'Isieion[2]; enfin, un fragment de lettre fait dire à un personnage anonyme «j'ai décidé de conduire les juments à l'Isieion»[3] sans que l'on puisse savoir si elles appartiennent ou non à la déesse. On rencontre encore d'autres allusions à l'Isieion de Philadelphie et l'on peut se demander s'il s'agit toujours du même sanctuaire[4]; sans doute d'autres Isieia ont-ils pu être édifiés à époque plus tardive; cependant le sanctuaire d'Isis est toujours désigné par l'expression τὸ Ἰσιεῖον, comme si l'on ne pouvait se tromper sur son identité; il est donc permis de penser qu'il est demeuré unique.

---

[1] *P. Cair. Zen.* II, 59245 (*SB* 6746; *ASAE*, 1919, p. 88); lettre de Colloutès à Zénon, reçue par celui-ci le 23 février 252 a.C. L'Isieion dont il est question dans cette lettre pourrait être un village (de nombreux villages de l'Oxyrhynchite portent ce nom; cf. *infra*, p. 138 et n. 4); mais il est plus probable qu'il s'agit d'un temple.

[2] *P. Cair. Zen.* II, 59168,2 (*SB* 6806; C. C. Edgar, *ASAE*, 1924, p. 22). La lettre est très mutilée, mais les noms 'Ισιείωι, Διοσκούρων ἱερόν sont fort visibles. Cf. H. I. Bell, *Popular Religion*, *JEA*, 1948, p. 82-97. Il y avait également à Philadelphie un sanctuaire d'Arsinoé Philadelphe; cf. *P. Col. Zen.* I, 39, 14, 15; *P. Cair. Zen.* IV, 59745, 32.

En contournant le lac Qaroun, à l'extrémité N.-O. du Fayoum, on trouve un centre religieux très important, aussi bien à l'époque ptolémaïque qu'à l'époque romaine: Soknopaiou Nèsos, l'actuelle Dimê. Le dieu principal y est évidemment l'éponyme de la ville, Soknopaios, forme du dieu crocodile qui a dû être vénéré dans tout le Fayoum; mais un culte commun l'associe à Isis, qui est alors qualifiée de Νεφορσῆς, ou Νεφερσῆς, ou parfois désignée par cette seule épithète. Les deux noms Soknopaios et Néphersès, que l'on rencontre à Dimê seulement, sont les transcriptions grecques de formes démotiques; Soknopaios désigne «Sobek, Maître de l'île» — en effet, dans l'Antiquité, le lac Qaroun s'étendant plus au Nord, la colline sur laquelle s'élève le sanctuaire de Dimê était une île; quant à l'épithète Néphersès, il est facile d'y retrouver l'égyptien *nfr st;* il s'agit donc d'Isis «au beau trône», appellation qui convient bien à la déesse, étant donné sa fonction initiale, mais qui, semble-t-il, ne devrait pas l'associer particulièrement au site de Soknopaiou Nèsos.[1] D'autre part, comment expliquer l'association d'Isis et du crocodile? Sobek est une figure ambiguë, jouant dans le mythe osirien un double rôle, tantôt bienfaisant, tantôt maléfique et destructeur; il aide Isis à retirer de l'eau les membres d'Osiris — mais aussi il dévore le cadavre de ce même Osiris.[2] Cependant, il est évident que dans ses sanctuaires le crocodile ne se manifeste que sous son aspect bienfaisant; être solaire — car il émerge des eaux comme le soleil —, aquatique et chthonien à la fois, il apparaît comme une source de vie et de prospérité; il n'est donc point tout à fait arbitraire de placer à son côté une Isis qui, elle aussi, est garante de vie et de fécondité. Le sanctuaire de Soknopaios et d'Isis Néphersès était un sanctuaire oraculaire; on y a retrouvé des requêtes adressées au dieu par les habitants de la région, et où s'expriment toutes sortes de soucis et de désirs, en général bien matériels[3]; les divinités du temple paraissent également avoir eu un caractère guérisseur, car une plainte adressée par les prêtres de Soknopaios et d'Isis Néphersès au stratège Apollonios rappelle à celui-ci que dans une maladie il fut sauvé par ces dieux.[4] Une inscription du temple, datant du début du Ier siècle, mentionne la quantité de blé délivrée «à la boulangerie (du temple) pour Soknopaios et Néphersès, les très grands dieux»[1]; les épithètes μεγίστη, pour Isis, et μέγας, parfois répété deux fois à la manière égyptienne,[2] pour Soknopaios, accompagnent presque toujours les noms des deux divinités.

---

[1] *SB* 7652 (= *P. Ryl.* IV, 569; cf. C. C. Edgar, *Bull. J. Ryl. Libr.*, 1934, p. 111 sq). Il semble qu'il y ait entre Zénon et l'isionome Patymis un arrangement dont on ne sait pas très bien en quoi il consiste et qui doit être exprimé par le terme παρακαταθήκη. Patymis, qui fait allusion à la protection que Zénon lui a déjà accordée, a dû avoir des difficultés; un autre papyrus des *Archives de Zénon* le montre amené devant celui-ci sous l'inculpation de vol (*P. Cair. Zen.* 59491).

[2] *PSI* 604,9: τὸν μόσχον τὸν ἀπὸ τοῦ Εἰσιείου. *Archives de Zénon* (non daté).

[3] *P. Cair. Zen.* 59645,4 (non daté).

[4] Cf. *P. Cair. Zen.* 59176,20 (255 a.C.); *Zen Pap.* II, 114, K 2 (petits fragments non datés); *SB* 7182, III, 43 (ptolémaïque tardif): protocole d'un club d'esclaves avec mention: ἐν τῷ Ἰσιήῳ.

---

[1] Sur Isis Néphersès et Soknopaios, cf. F. Krebs, *Äg. Priester unter röm. Herrschaft*, *ZÄS*, 1893, p. 31-2. On peut également retrouver dans le grec Νεφερσῆς l'expression égyptienne *nfr. t 'r ši*, «la Belle, qui donne la richesse», et cette épithète convient tout aussi bien à Isis; cf. H. Bonnet, *RÄRG*, art. Nepherses, p. 518.

[2] Cf. H. Kees, *Götterglaube*, p. 18; Th. Hopfner, *Tierkult*, p. 126-7.

[3] A. Erman, *Religion*, p. 459-60.

[4] *P. Amh.* II, 35 (= U. Wilcken, *Chrest.*, 68): ἐπεὶ οὖν σέσωσαι ἐν τῆι ἀρρωστίαι ὑπὸ τοῦ Σοκνοπαίτος θεοῦ μεγάλου καὶ Ἴσιος Νεφορσῆτος θεᾶς μεγίστης καὶ τῶν συννάων θεῶν (132 a.C.). La plainte révèle les agissements d'un certain Petesouchos, qualifié de λεσῶνις; nous aurons à revenir sur ce texte et sur la question de la λεσωνεία. D'autres textes mentionnent des prêtres de Soknopaios et d'Isis Néphersès (*P. Amh.* II, 41,1-4; IIe siècle a.C.) et même une prêtresse qui devait faire partie d'un collège (*P. Amh.* II, 30,2-7; IIe siècle a.C.): cette prêtresse, Θεμβῶς, occupe une maison réclamée par le prêtre Τεσενούφις.

Cependant Isis, sous d'autres noms, possède d'autres sanctuaires à Dimê; sous le règne de Cléopâtre et de Ptolémée Alexandre, deux sanctuaires et un autel sont dédiés à Isis Σονονάει, la très grande déesse, à Harpocrate et à Pramarrès.[3] Le dieu Pramarrès n'est autre, on le sait, qu'Amenemhat III divinisé et objet d'un culte au Fayoum en raison sans doute des bienfaits dont il le fit bénéficier; l'épithète εὐχάριστος appliquée aux trois divinités indique bien ce caractère bénéfique.[4] Enfin, une autre inscription, un peu plus tardive, de Soknopaiou Nèsos indique qu'une association cultuelle dont le chef (*Synagogos*) se nomme Hélénos dédie un *topos* à Isis 'Εσεγχῆβις, la très grande déesse; cette association est placée sous le patronage de la déesse, car elle est désignée par l'expression σύνοδος 'Εσεγχηβιακή.[5] Le texte mentionne également un *hieron* qui est sans doute celui de la déesse et un *kômastèrion*, qui peut désigner une salle servant à la célébration de fêtes ou peut-être de banquets rituels.[6] A la différence de l'épithète Σονονάει, celle d''Εσεγχῆβις est fort claire; elle correspond à l'égyptien *ʾs.t m ḫb (j.t)* et peut se traduire par «Isis de Chêbis», ou Chemmis; il s'agit de l'île de Chemmis — en égyptien *ꜣḫ-bỉtj*, devenu *Ḫb* — près de Bouto, où, selon une tradition très répandue, Isis aurait mis au monde le petit Horus.[1] C'est donc à une forme locale d'Isis que l'association est vouée; peut-être la déesse est-elle considérée surtout dans sa fonction maternelle, ainsi que le suggère le nom de Chemmis; mais on ne sait si son culte comporte des aspects différents de ceux de l'Isis Σονονάει ou de l'Isis Néphersès.

---

[1] *OGIS* 177 (16 septembre 96 a.C.). F. Krebs, *ZÄS*, 1893, p. 31-41. Cf. aussi Cl. Préaux, *Rev. Intern. des Droits de l'Antiquité*, 1955, p. 153 et 165-66.

[2] Cf. *SB* 4209 (époque ptolémaïque); Copenhague, Ny-Carlsberg Glyptothèque. La stèle a été republiée par O. Koefoed-Petersen, *Les stèles égyptiennes*, p. 58, nº 78 et photo pl. 78.

[3] *OGIS* 175. Il s'agit de deux fragments de pierre noire dont l'un (le gauche) a été trouvé à Dimê. L. Robert, *Coll. Froehner, Inscr. grecques*, p. 118-9, rapproche de cette dédicace l'inscription d'une stèle en forme de *naos* trouvée à Tantah (*Coll. Froehner*, nº 74) datée de 86 a.C. (règne de Soter II): la dédicace est également faite à Isis Σονονάει la très grande déesse, et aux dieux σύνναοι; selon L. Robert, elle pourrait provenir du même sanctuaire que celle d'*OGIS*, 175, l'épithète Σονονάει n'apparaissant que sur ces deux inscriptions.

[4] Sur Pramarrès, cf. *supra*, p. 77, n. 3. Plusieurs termes de la dédicace d'*OGIS*, 175 sont d'interprétation difficile; l'épithète Σονονάει tout d'abord, dont on ne voit pas quelle peut être l'étymologie, et le terme de νάβλα, qui désigne en général un instrument de musique à cordes, mais qui, dans le contexte, ne peut guère s'appliquer qu'à un édifice ou à une partie d'édifice.

[5] *SB* 4211 (68 a.C.); O. Koefoed-Petersen, *Les stèles égyptiennes*, p. 45-46, nº 60.

[6] Cependant les billets d'invitation à des repas d'Isis ou de Sarapis proviennent en majeure partie d'Oxyrhynchos et sont tous d'époque romaine (la

A l'Ouest du Fayoum également, mais au Sud du lac Qaroun, se trouve Théadelphie, fondation de l'époque de Ptolémée II; des sept sanctuaires que possède la ville, deux sont consacrés à Isis qui, ici encore, se manifeste sous des aspects particuliers et avec des épithètes qui paraissent bien égyptiennes. En 94/3 a.C., les prêtres d'Isis Σαχῦψις adressent une pétition à Ptolémée Alexandre, se plaignant des violences sacrilèges commises dans le sanctuaire et réclamant pour celui-ci le droit d'asile; fort habilement, la pétition insiste sur le fait que le culte des souverains est pratiqué avec zèle dans le temple et laisse entendre que le droit d'asile permettra d'y accomplir encore mieux les sacrifices et autres actes du culte à l'intention du roi, de ses enfants et de ses ancêtres, d'Isis et de Sarapis.[2] L'épithète que porte Isis dans ce sanctuaire reçoit des formes variables — Σαχῦψις, Σασῦψις, plus tard même Σασόφις[3] — et reste pour nous assez mystérieuse; Spiegelberg a essayé de l'inter-

---

plus récemment publiée de ces invitations à la *kliné* de Sarapis se trouve dans les *P. Yale Beinecke*, I, nº 85; fin IIe siècle p.C.).

[1] Sur Isis ʾΕσεγχῆβις, cf. W. Spiegelberg, *RT*, 1906, p. 182; M. L. Strack, *Arch, f. Pap.* 3, 1906, p. 131, nº 8. Cf. une dédicace à Isis ʾΕσεγχῆβις, *SB* 329 (Ier siècle a.C.).

[2] *SB* 6152, M. Th. Lenger, *Corpus des ordonnances des Ptolémées*, nº 66: ὅπως πολλῷ μᾶλλον αἵ τε θυσίαι καὶ σπονδαὶ καὶ τἆλλα τὰ νομιζόμενα ὑπέρ τε σοῦ καὶ τῶν τέκνων καὶ τῶν προγόνων καὶ Ἴσιδι καὶ Σαράπιδι ἐπιτελέσθῃ. La pétition est adressée à Ptolémée Alexandre le 19 février de l'année 94/3; suivant ses termes, les limites de l'ἀσυλία doivent être marquées par des stèles dressées aux quatre vents, à 50 coudées (environ 25 m) autour du temple. Il semble qu'au Ier siècle le droit d'asile ait été octroyé beaucoup plus largement qu'aux époques précécentes: quatre des sept sanctuaires de Théadelphie le posséderont (le temple de Pnepherôs, les deux temples d'Isis et celui d'Héraklès). Cf. Th. Brady, *Reception*, p. 38.

[3] Cf. *SB* 5793: Σαχῦψις; 5794: Σασύψις; 6936 (et *SEG*, VIII, 586): Σασόφις.

préter comme une transcription de l'égyptien *š' ꜣḫw-f sj*, «il la glorifie par des chants funèbres», mais il faut bien avouer que le sens est peu satisfaisant et qu'en outre l'égyptien n'emploie pas toute une phrase pour servir d'épithète à un nom divin.[1] Un peu plus tard, en 70 a.C., c'est le sanctuaire d'Isis 'Εσερέμφις qui, à son tour, reçoit le droit d'asile en même temps que celui d'Héraklès Kallinikos; la demande est adressée aux souverains Ptolémée Aulète et Cléopâtre Tryphaina par un Corinthien nommé Philippe et invoque les mêmes raisons que précédemment, c'est-à-dire les violences commises dans les sanctuaires; elle se réfère également à la piété des souverains à l'égard des dieux «et surtout de la très grande déesse Isis».[2] Le qualificatif que porte celle-ci, 'Εσερέμφις, s'explique de façon assez satisfaisante par l'égyptien et pourrait se traduire par «Isis qui fait un beau nom»[3]; nous retrouvons ici une notion bien égyptienne: le nom est ce qu'il y a d'essentiel dans l'homme; c'est son être même. Prononcer le nom de quelqu'un, c'est le faire vivre; lui «faire un beau nom», c'est donner à sa vie l'orientation la plus favorable. L'épithète convient donc fort bien à Isis, déesse «qui dispense la vie à tous les hommes»[4] et qui en outre se manifeste à travers d'innombrables noms théophores répandus dans toute l'Égypte.

En ce qui concerne le culte d'Isis à Arsinoé, la ville la plus importante du Fayoum, nous ne possédons, chose étonnante, que fort peu de renseignements; on sait que cette ville, comme l'indique son autre nom grec, Crocodilopolis, était surtout vouée — et cela dès le Moyen Empire, alors qu'elle s'appelait Schedet — au culte du tout puissant dieu crocodile[1]; cependant, au IIIe siècle a.C., Isis y possédait un sanctuaire que l'on trouve mentionné sans autre indication dans un papyrus des *Archives de Zénon.*[2] Nous savons d'autre part qu'il existait à Arsinoé, également au IIIe siècle, un sanctuaire privé dédié à Isis-mère des dieux-Bérénice et à Aphrodite-Arsinoé.[3] Il ne semble pas que l'expression μήτηρ θεῶν puisse recouvrir un titre égyptien d'Isis; si celle-ci est fréquemment appelée «Mère divine» ou «Grande mère du dieu»,[4] ce terme s'applique uniquement à sa qualité de mère d'Horus, qui est en général précisée, comme dans l'expression «Mère divine de l'Horus d'or dans la chambre d'enfantement».[5] Il est en revanche fort possible que μήτηρ θεῶν soit emprunté à Cybèle, qui avait été introduite dans l'Égypte ptolémaïque et à qui Bérénice II, épouse d'Évergète, était identifiée[6]; selon un hymne d'Isidoros, «les hommes de Thrace nomment (Isis) Mère des Dieux»[7] — c'est l'affirmation de son identité avec Cybèle. On ne sait si ce culte, qui s'adresse aux reines en même temps qu'aux déesses, a survécu au règne d'Évergète; mais le culte pratiqué dans l'Isieion a dû continuer au moins jusqu'à la fin de l'époque ptolémaïque.

---

[1] G. Lefebvre, *ASAE*, 1914, p. 91-2.

[2] *SB* 6236; M. Th. Lenger, *Corpus des Ordonnances des Ptolémées*, nº 68: μάλιστα δε πρὸς τὴν μεγίστην θεὰν Ἶσιν (il s'agit d'une copie, adressée à l'épistate de Théadelphie, de la pétition aux souverains). La pétition est approuvée le 17 juillet 70/69 et le décret transmis à l'épistate de Théadelphie le 23 septembre 69/8. Th. Brady, *op. cit.*, p. 38.

[3] La première syllabe, 'Εσ-, représente le nom d'Isis et, dans la terminaison -ρεμφις, il faudrait reconnaître *rn.nfr*, le «beau nom»; quant à l'-ε- de la deuxième syllabe, il proviendrait d'un -ερ- représentant un participe du verbe *'rj*, «faire». E. Breccia, *art. cit.*, p. 43; H. Bonnet, *RÄRG*, art. Theadelpheia, p. 791. On retrouve l'épithète 'Εσερέμφις dans *P. Oxy.* 1380, 45: à Λευκὴ 'Ακτή (sur la côte, près d'Alexandrie), Isis serait appelée 'Αφροδείτης, Μοῦχις (c'est le nom de plusieurs villages de différents nomes), 'Εσερέμφις.

[4] Madīnet Mādī, I, v. 4-5.

Mais, si le culte d'Isis à Arsinoé n'est guère mentionné par les papyrus, ceux-ci attestent l'existence de sanctuaires en des localités diverses, plus ou moins identifiables d'ailleurs, de l'Arsinoïte. Un papyrus de Magdôla, daté de l'an 5 d'Évergète, donne des renseignements intéressants sur la reconstruction d'un Isieion au village d'Athénas Komé, dans la méris de Thémistès; l'isionome, qui est aussi propriétaire du sanctuaire, est une femme, Époéris; l'édifice menaçant ruine, elle demande l'autorisation de le faire démolir et de le reconstruire, afin que les sacrifices puissent y être célébrés pour le roi, sa soeur-épouse et ses enfants.[1] L'autorisation lui est d'ailleurs accordée, ainsi qu'en témoigne l'apostille ajoutée à la suite de la pétition, mais à la condition que l'édifice reconstruit ne soit pas inférieur au précédent, et peut-être même plus important; il se peut qu'un décret ait rendu obligatoire le remplacement de «tout édifice public démoli par un autre équivalent, ou même de préférence plus beau».[2] C'est encore de la même année d'Évergète que date un papyrus de Ghorân contenant la plainte de l'isionome d'un village appelé Ἀρσινόη ἐπὶ τοῦ χώματος, Arsinoé-de-la-digue, dont la localisation ets assez problématique: outre la capitale, Crocodilopolis-Arsinoé, on connaît au moins deux villages de ce nom dans le Fayoum, l'un dans la méris de Thémistès, l'autre dans la méris d'Hérakleidès; mais comme l'existence de ce dernier n'est attestée qu'à l'époque romaine, peut-être faut-il placer l'Arsinoé-de-la-digue du papyrus de Ghorân dans la méris de Thémistès.[3] Ici encore, l'isionome et sa femme sont propriétaires de l'Isieion; les violences qu'ils disent avoir subies du fait d'intrus qui ont pénétré dans le sanctuaire alors que l'isionome accomplissait les actes du culte rappellent singulièrement celles dont se plaignent les prêtres des sanctuaires d'Isis de Théadelphie.[4]

---

[1] Cf. le récit que fait Strabon de sa visite au crocodile sacré, à Arsinoé: les visiteurs lui apportent des friandises, que les prêtres s'empressent de lui donner (Strabon, XVII, 38; A. Erman, *Religion*, p. 452-3). Cf. aussi Hérodote, II, 69: dans la région de Thèbes et dans celle du lac Moeris, on nourrit un crocodile dressé, apprivoisé, couvert de bijoux, que l'on embaume après sa mort.

[2] *P. Cair. Zen.* 59218, recto, col. II, l.22 (septembre-octobre 254 a.C.): παρὰ τὸ Εἰσίεον.

[3] *P. Petr.* III, 1, 2, 6 (237 a.C.); C. E. Visser, *Götter u. Kulte*, p. 92-3. Cf. *supra*, p. 38 et n. 2.

[4] Cf. de très nombreux textes de Philae, H. Junker, *Pylon*, p. 21, 24, 29, 50, 52 etc. . . .

[5] Philae 180, H. Junker, *Pylon*, p. 194.

[6] Cf. *supra*, p. 42, n. 2.

[7] Madīnet Mādī, I, 20: μητέρα δὲ κλήζουσι θεῶν καὶ Θρηΐκες ἄνδρες.

Au S.-O. du Fayoum, dans la méris de Polémon, on trouve plusieurs lieux de culte isiaque, dont certains sont bien connus. C'est d'abord Madīnet Mādī, de son nom grec 'Ιβίων Εἰκοσιπενταρούρων; un temple y fut consacré à Isis, identifiée à la déesse des récoltes, Ermouthis-Renenoutet, la 22e année du règne de Ptolémée Soter II; ici comme à Soknopaiou Nèsos, la déesse était associée à une forme du dieu crocodile, Sokonopis, considéré, lui aussi, comme dispensateur de richesse et de prospérité[1]; une troisième divinité les accompagnait, Anchoès, fils d'Isis.[2] La dédicace du temple est adressée à Ermouthis et Sokonopis,[3] mais l'on trouve aussi la forme composite 'Ισερμοῦθις, accompagnée du titre θεὰ μεγίστη φιλόξενος[4]; d'autres épithètes apparaissent dans les hymnes gravés sur les pilastres d'entrée du temple, qui sont parmi les témoignages les plus intéressants de la religion isiaque à l'époque ptolémaïque.[5] Les vestiges subsistant sont d'époque hellénistique et romaine; sur un relief de la porte monumentale, on peut voir Isis allaitant Harpocrate, tandis que le roi se tient devant elle dans l'attitude de l'adoration. Ainsi que l'indiquent les hymnes, la déesse apparaît essentiellement à Madīnet Mādī comme une puissance dispensatrice de richesses; c'est une «Isis agraire», qui apporte la fertilité aux champs aussi bien que la fécondité aux hommes.

---

[1] *P. Magd.* 9; O. Guéraud, *Enteuxeis*, p. 15, nº 6. Il semble que l'État possède un droit de regard sur tous les édifices du culte, même lorsqu'ils ont été vendus ou loués par lui, et même lorsqu'il s'agit de sanctuaires privés; cf. P. Bottigelli, *Repertorio topografico dei templi e dei sacerdoti dell' Egitto ptolemaico, Aegyptus*, 1942, p. 204-5.

[2] O. Guéraud, *op. cit.*, note à la l.11. Cf. l.10-11 (2e main): ἐπιμελὲς δέ σοι ἔστω ὅπως πάλιν ἀνοικοδομηθῆι καὶ μὴ χεῖρον τοῦ προυπάρχοντος Ἰσιείου ἀλλὰ κ..[.....] κατὰ τὸ πρόσταγμα. Il faudrait restituer: ἀλλὰ καὶ βέλτιον.

[3] *Enteuxeis*, p. 193, nº 80; cf. K. Wessely, *Topographie des Faijum*; P. Bottigelli, *art. cit.*, p. 207.

[4] Cf. *supra*, p. 130-31; les incursions dans les sanctuaires, au cours desquelles les prêtres sont molestés et les objets dérobés, semblent avoir été chose assez fréquente. Il faut sans doute les attribuer à la cupidité ou au besoin — la richesse des temples était bien connue, et il n'est pas surprenant qu'elle ait excité l'envie de paysans misérables — plutôt qu'à l'hostilité ou au fanatisme religieux.

Dans la même région, un peu au Sud de Madīnet Mādī, se trouve Kerkéosiris, où existaient, à la fin du IIe siècle a.C., deux temples au moins d'Isis; l'un d'eux, qualifié de μέγα, était un lieu de cures où l'on pouvait, semble-t-il, aller s'établir pour suivre un «traitement»[6]; cependant, une liste des sanctuaires de Kerkéosiris qui dénombre deux Isieia ne leur attribue qu'une importance très secondaire: ils sont classés en effet parmi les sanctuaires qui ne possèdent pas de terres et qui appartiennent vraisemblablement à la troisième catégorie.[1] La mention des deux sanctuaires est suivie de l'indication du nombre d'ἡμέραι λειτουργικαί, à savoir trente.[2]

---

[1] Il y avait déjà au Moyen Empire, à Madīnet Mādī, un temple de Renenoutet associée au dieu crocodile Sobek; cf. *supra*, p. 89, n. 1.

[2] A. Vogliano, *Primo Rapporto*, Commentaire de l'hymne II, 3, signale que la forme 'Αγχοής apparaît ici pour la première fois; on peut y reconnaître l'égyptien *'nḫ*, mais la terminaison est d'interprétation incertaine (raccourcissement d''Αγχοήσ(ις), «Isis vivante»? ou synonyme d''Αγχορίμφις, «son nom vivant»?). Sur Anchoès, cf. E. Bernand, *Inscriptions métriques*, p. 644-5.

[3] *SEG*, VIII, 536 et 537; *SB* 8127 et 8128 (96 a.C.). Cf. G. Husson, *Rec. Pap.*, 1967, p. 196-97.

[4] *SEG*, I, 538; *SB* 8129; P. Bottigelli, *art. cit.*, p. 219-20.

[5] Cf. *supra*, p. 100 sq.

[6] U. Wilcken, *Chrest.*, I, nº 118 (114 a.C.); P. Bottigelli, *Aegyptus*, 1942, p. 221-3.

On peut situer à quelque distance de Kerkéosiris, à l'Ouest, le village de Βερενίκις Θεσμοφόρου; il s'y trouvait, au IIe siècle a.C., un Isieion dont le desservant, qualifié de pastophore et d'isionome, a été, comme bien d'autres, victime de malfaiteurs qui ont fait incursion dans le sanctuaire au moment où il célébrait le culte, offrant un sacrifice «pour le roi, la reine, leurs enfants et leurs ancêtres».[3] Différents objets ont été dérobés, dont le prêtre donne la liste: du miel — peut-être était-il employé dans les sacrifices, ou pour les libations qu'évoque un papyrus de Ghorân[4] —, un vêtement qui pouvait servir au culte ou être offert à la divinité, une bourse contenant 228 drachmes, un autel de bronze et un vase (κόνδυ). Il ne s'agit sans doute pas d'un vol très important; mais on voit par cet exemple et par celui de l'isionome d'Arsinoé-de-la-digue que les demandes de droit d'asile étaient assez justifiées; l'*asylia* interdisait en effet de pénétrer par force dans le sanctuaire qui jouissait de ce privilège et garantissait les prêtres ou toute autre personne y résidant contre les vexations ou les violences qu'ils étaient susceptibles de subir. Mais il semble bien que les petits temples de ces lointains villages du Fayoum ne jouissaient pas tous du droit d'asile, du moins au IIIe et au IIe siècles.

De la bourgade voisine de Magdôla, nous ne possédons guère de documents attestant l'existence d'un culte d'Isis dans la localité même; cependant, un papyrus datant du règne de Philopator et contenant la plainte d'un Macédonien, Ptolémaios, contre des

---

[1] *P. Teb.* I, 88, 29, 32 (115/4 a.C.) = U. Wilcken, *Chrest.*, I, nº 67. Au même rang que les Isieia sont classés les deux sanctuaires de Thouéris, celui d'Harpsenesis (= Horus fils d'Isis), ceux d'Anubis, Boubastis et Amon. Il est quelque peu surprenant de voir Isis reléguée au rang de divinité secondaire; mais il est vrai qu'Amon partage son sort.

[2] Un autre papyrus de Tebtynis, *P. Teb.* I, 151, de la fin du IIe siècle, dans une liste de terrains de Kerkéosiris, mentionne également un Ἰσιεῖον. Sur Kerkéosiris, cf. D. J. Crawford, *Kerkeosiris; an Egyptian village in the Ptolemaic period*, 1970.

[3] *P. Teb.* III, 797; la plainte est adressée au chef de la police de Βερενίκις Θεσμοφόρου. Il ne s'agit pas d'un sanctuaire privé, mais sans doute du temple du village; cf. restitution de la l.6: θυσιάζοντος ἐμοῦ ἐν τῶι ἐνθάδε Ἰσιείωι.

[4] *Enteuxeis*, nº 80,13. Cf. *supra*, p. 133 et n. 3.

Égyptiens qui ont mutilé ses porcs, mentionne parmi les agresseurs un isionome nommé Horus[1]; on peut en conclure qu'il devait exister un Isieion à Magdôla justifiant la présence de ce personnage.

Dans la méris de Polémon encore, Tebtynis apparaît comme un important centre de culte; deux sanctuaires au moins y sont consacrés à Isis. On ne sait à quelle époque remonte le plus ancien d'entre eux, qui est mentionné pour la première fois dans un papyrus de 124 a.C.[2]; cependant l'existence d'un isionome est attestée au IIIe siècle[3]; on peut donc penser que la construction du premier Isieion date de la même époque. Mais, sous le règne de Néos Dionysos et de Cléopâtre Tryphaina, un nouveau sanctuaire est consacré à Isis; la dédicace, qui est faite par un λαάρχης, mentionne en plus de l'Isieion une λιθεία qui doit désigner des constructions en pierre adjacentes au sanctuaire, peut-être un péribole ou un *propylon*,[4] ou encore un «magasin».[5] Dans la dédicace du λαάρχης Isis est qualifiée de «très grande déesse»; c'est une de ses épithètes les plus courantes et l'on ne peut rien en déduire sur les aspects de son culte à Tebtynis. C'est peut-être à ce temple que s'adresse le versement de quinze mesures de vin signalé dans un registre de comptes, qui fait également allusion à un prêtre de l'Isieion; cependant, la date du texte ne pouvant être déterminée de façon certaine, il est possible qu'il s'agisse du plus ancien sanctuaire.[1]

---

[1] *Enteuxeis*, nº 70,1 (= *P. Magd.* 21; *Chrest.*, 10). An 1er de Philopator.

[2] *P. Teb.* 700, col. I, l.16; il s'agit d'achat de terrains qui semblent se trouver dans le voisinage de l'Isieion; cf. également col. IV, l. 90, qui fait allusion à la ἱερὰ γῆ de Sarapis. C'est sans doute du même sanctuaire qu'il s'agit dans *P. Teb.* 62, 48 (119/8 a.C.), liste de propriétaires de terre sacrée et de terre clérouchique; l'Isieion occupe 19/32 d'aroure; ce ne doit pas être un sanctuaire bien important. Cf. aussi *P. Teb.* 5 (118 a.C.), l.70, où les Isieia sont classés parmi les temples de rang inférieur, avec les sanctuaires où l'on élève les ibis, ceux de l'épervier (= Horus?) et ceux d'Anubis: ἐν τοῖς ἐλάσσοσιν ἱεροῖς καὶ Ἰσιείοις καὶ ἰβίων τροφαῖς καὶ ἱερακείοις καὶ Ἀνουβιείοις.

[3] *P. Teb.* 1078; P. Bottigelli, *art. cit.*, p. 259-61: comptes privés mentionnant le versement d'une obole à un isionome.

[4] G. Lefebvre, *ASAE*, p. 101 n. 23 (*SB* 5801); entre 78, date du mariage de Ptolémée XII, et 69 a.C. La dédicace mentionne également «tout ce qui se trouve à l'intérieur» (τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα); peut-être s'agit-il d'objets du culte. Selon Lefebvre, le dédicant serait un ἰλάρχης; E. Bernand m'informe que la pierre porte indiscutablement le terme λαάρχης. Sur cette fonction, cf. J. Lesquier, *RPh*, 1907, p. 297; P. W., s.v. λαάρχης; *Prosop. Ptolem.* II, 2044-2050.

[5] Cf. *OGIS* 92: dédicace d'un sanctuaire et de ταμιεῖα.

On connaît la présence d'Isieia dans d'autres localités non identifiées du Fayoum; c'est le cas d'un sanctuaire mentionné dans des comptes d'époque ptolémaïque concernant des travaux d'irrigation[2]; un autre texte, sans doute de même provenance, parle de la terre qui entoure l'Isieion[3]; on connaît également l'existence d'un sanctuaire dans un village nommé 'Αττινοῦ qui doit se situer dans la méris d'Hérakleidès.[4] Une inscription du IIIe siècle, qui provient d'une localité inconnue du Fayoum, porte une dédicace adressée par un Thessalien nommé Aristophane à Sarapis et à Isis; il est possible qu'il faille attribuer ce texte à Hérakléopolis Magna, ville pour laquelle nous ne possédons aucun document attestant la présence d'un culte d'Isis.[5] On ne sait guère non plus où situer le village de Τεμουνους, dont un papyrus de l'époque de Philadelphe nous apprend qu'il s'y trouvait un Isieion, propriété du prêtre d'Isis et de Sarapis, Phemennas; celui-ci y accomplissait les sacrifices pour Isis et pour Arsinoé Philadelphe sans que personne l'ait dérangé, jusqu' au jour où un nommé Phanias devient pour lui une source d'ennuis en retenant, semble-t-il, le vin qu'il devait utiliser dans la célébration du culte — à moins que ce ne soit pour sa consommation personnelle.[6] L'édifice est probablement de peu d'importance, de même que les événements dont le prêtre fait le récit; cependant, l'intérêt de ce dernier réside dans les détails qu'il nous donne sur la vie quotidienne des petits sanctuaires; on y voit aussi, une fois de plus, combien le culte d'Isis est lié à celui des souverains.

---

[1] *P. Teb.* 120, l.26 et 82: εἰς τὸ Ἰσιῆον τοῦ ἀρίστου ιε. Ce texte est daté de la 17e année d'un règne qui peut être celui de Néos Dionysos (= 64 a.C.) ou de Ptolémée Alexandre (= 97 a.C.). P. Bottigelli, *art. cit.*, p. 259-61, penche pour cette dernière date. Cf. également les comptes d'un Isieion dans *P. Petr.* 121, b; paiement de 18 artabes 1/3, sans doute de taxe foncière, par un isionome dans *P. Petr.* III, 100, b, II.

[2] *P. Petr.* II, 39, V, 2; cf. également *P. Petr.* II, 106, III, 3, IV, 2, qui fait allusion au blé de l'Isieion.

[3] *P. Petr.* 112, e, II, 20; cf. aussi 121, a, II, 10; b, II, 2, 15. *P. Petr.* III, 97 (204/182 a.C.) mentionne un sanctuaire d'Isis et de Sarapis appelé δεύτερον ἱερόν; P. Bottigelli, *art. cit.*, p. 248.

[4] K. Wessely, *Topogr. des Faijum*, p. 43; *P. Teb.* II, p. 371-381.

[5] E. Breccia, *Iscr.*, p. 68, n. 105; *SB* 2596; P. Bottigelli, *art. cit.*, p. 242. Breccia attribue ce texte à Ahnas el Medineh. Le serment des Nésiotes, *SB* 6261 (160 a.C.), provient d'Hérakléopolis, mais ce texte ne prouve évidemment pas qu'un sanctuaire d'Isis et de Sarapis existait dans la ville.

[6] *PSI* 539 (sans doute postérieur à la mort d'Arsinoé Philadelphe).

Hors du Fayoum, on trouve à Oxyrhynchos de nombreux documents concernant les cultes, mais il s'agit surtout de textes d'époque impériale; la «litanie» isiaque d'Oxyrhynchos est évidemment le plus important et le plus intéressant de ces témoignages. Il y existait cependant avant l'occupation romaine un Isieion que mentionne un papyrus du Ier siècle a.C., ainsi qu'un Sarapieion[1]; peut-être est-ce un autre sanctuaire qui est qualifié de Πεκύσιος 'Ισιεῖον dans un autre texte du Ier siècle.[2] C'est dans une localité indéterminée de l'Oxyrhynchite qu'il faut situer l'Isieion dont il est question dans une lettre du IIIe siècle a.C.[3]; ce sanctuaire possède un gardien, sans doute destiné à le protéger contre des incursions analogues à celles que signalent les isionomes de Berenikis Thesmophorou et d'Arsinoé-de-la-digue. Mais le terme d'Isieion peut désigner un village aussi bien qu'un temple, et il est parfois difficile de savoir s'il s'agit de l'un ou de l'autre.[4]

En Moyenne Égypte encore, Hermoupolis Magna apparaît également comme un centre de culte isiaque; le fait est d'autant moins étonnant que, pour les Grecs, un lien étroit unit Isis à Hermès-Thoth. Celui-ci, inventeur de l'écriture, a transmis son savoir à la déesse; c'est pourquoi les arétalogies grecques lui font dire: «J'ai été instruite par Hermès et j'ai inventé l'écriture en même temps que lui, l'écriture sacrée et la démotique, afin que l'on n'écrive pas tout de la même façon»[1]; selon d'autres traditions, qui n'ont certainement rien d'égyptien, elle est considérée non seulement comme disciple, mais comme fille d'Hermès. Si d'après Plutarque elle est appelée «la première des Muses à Hermoupolis»,[2] la litanie d'Oxyrhynchos nous apprend qu'elle est adorée dans cette cité sous le nom d'Aphrodite[3]; mais peut-être cela n'est-il pas contradictoire: les «Muses» de Plutarque — comme d'ailleurs celles dont parle Diodore — sont peut-être les sept Hathors, déesses musiciennes qui réjouissent leur maîtresse, la grande Hathor, par la danse et les chants; Isis, «première des Muses à Hermoupolis», serait en fait l'incarnation d'Hathor-Aphrodite. Cependant, en ce qui concerne son culte, nous ne possédons guère qu'un document du IIe siècle qui mentionne «l'enceinte de l'Isieion d'Hermoupolis»[4]; on ne connaît donc pas la date de fondation du sanctuaire; quant à l'aspect sous lequel se manifeste la déesse, aucun témoignage ne vient confirmer les données que présentent les textes littéraires.

---

[1] *P. Oxy.* 1453 (30/29 a.C.): déclaration adressée par quatre **λυχνάπται du** temple de Sarapis et de l'Isieion qui se trouve au même endroit.

[2] *P. Oxy.* 1465, 2-5: pétition au sujet d'un vol de blé. Mais il est possible qu'il s'agisse d'un village.

[3] *P. Hib.* I, 167 (Momie A 9); environ 245 a.C. La lettre est adressée à un petit fonctionnaire, probablement officier de police, et lui ordonne d'amener du bétail avec l'aide d''Αρμιύσιος τοῦ ἀπὸ τοῦ 'Ισιείου φυλακίτου.

[4] Cf. par exemple *P. Lille* 5 (260/59 a.C.); Ghorân: il s'agit de distribution de semences à des βασιλικοὶ γεωργοί (l.24: 90 artabes de blé ἀπὸ τοῦ 'Ισιείου; cf. aussi l.36 et 61). Un grand nombre de villages, dans la région d'Oxyrhynchos, portent le nom d'Isis: 'Ισιεῖον "Ανω (*P. Oxy.* 1539,11; 732,2; 207,8); 'Ισ. Ζαπίτου (?) (*P. Oxy.* 897,7); 'Ισ. Κάτω (*P. Oxy.* 1285,32; 1529,5); 'Ισ. Κερκ[? (*P. Giess.* 115); 'Ισ. Παγγᾶ (*P. Oxy.* 1285,56; 687,13,21; 1502,1; 1522,4); 'Ισ. Πεκύσιος (? *P. Oxy.* 1465,2); 'Ισ. Τρύφωνος (*P. Oxy.* 1285, 138; 1529,6,12; 659,100,112; 747,57; *PSI* 687,2). Les 'Ισιεῖον "Ανω, Κάτω, Τρύφωνος et probablement l''Ισιεῖον Κερκ[devaient se trouver dans la κάτω τοπαρχία; l''Ισιεῖον Παγγᾶ dans l'ἄνω τοπαρχία. Pour les autres, la toparchie est inconnue.

C. Haute Égypte et Nubie

Il est curieux de constater que la première ville de Haute Égypte où soit attestée, de source grecque, la présence d'un sanctuaire isiaque est justement une ville toute grecque, Ptolémaïs; on aurait pu penser en effet que les colons qui l'habitaient n'admettaient dans leurs murs que les divinités importées de leur pays d'origine. Cependant, une inscription qui peut remonter à l'époque de Philadelphe mentionne le «sanctuaire de l'Heptakomia», l'Isieion, les terres sacrées (?) voisines et un autel hors les murs dédié à Ἁρβάκτις (= Harmachis), Ἱέραξ (= Horus), Isis et les dieux σύνναοι.[1] L'Isis vénérée à Ptolémaïs pouvait sans doute apparaître sous une forme plus ou moins hellénisée, mais elle est associée à des divinités purement égyptiennes; Harmakhis, ou Horus de l'horizon — car il est probable que c'est de lui qu'il s'agit — et Hiérax, c'est-à-dire Horus encore sous le nom et peut-être l'aspect du faucon; cependant, il faut remarquer que l'autel consacré à ces divinités est à l'extérieur de la ville, alors que l'Isieion est certainement situé en ville. Peut-être devons-nous en conclure qu'Isis était à l'origine, à Ptolémaïs comme à Alexandrie, la seule divinité indigène admise à l'intérieur d'une cité grecque.

---

[1] *Kymé*, 5-7: ἐπαιδεύθην ὑπὸ Ἑρμοῦ καὶ γράμματα εὗρον μετὰ Ἑρμοῦ τά τε ἱερὰ καὶ τὰ δημόσια γράμματα ἵνα μὴ ἐν τοῖς αὐτοῖς πάντα γράφηται; cf. aussi *Ios*, 2a-b; *Andros*, 10-14 (qui fait allusion au caractère secret de la doctrine hermétique: δειφαλέω δ' Ἑρμᾶνος ἀπόκρυφα σύμβολα); Diodore, I, 27.

[2] Plutarque, *De Is.*, 3: τῶν ἐν Ἑρμοῦ πόλει Μούσων τὴν πρότεραν Ἶσιν καλοῦσι. On voit mal à quelle entité peut s'appliquer, en Égypte, le terme de «Muse»; cf. cependant Diodore, I, 18,4: Osiris est un dieu qui aime la musique et la danse; lorsqu'il était en Éthiopie, il avait autour de lui une foule de musiciens, parmi lesquels neuf jeunes filles qui sont celles que les Grecs désignent sous le nom de Muses. Selon le *P. Oxy.* 1380, 62, Isis est appelée μουσαναγωγός à Canope.

[3] *P. Oxy.* 1380,35. L'Hermoupolis de la l.18 doit être Damanhour; celui de la l.52 serait un troisième Hermoupolis, situé dans le nome de Mendès.

[4] *BGU* 1219, 26 sq. (rapport sur une vente aux enchères).

Le cas d'Abydos est extrêmement différent; grand centre du culte osirien, les fidèles, depuis l'Ancien Empire, y venaient en pélerinage auprès du tombeau d'Osiris dont les «mystères» étaient représentés chaque année; Isis était associée à ce culte, car plusieurs *cellae* du temple de Séthi Ier lui sont consacrées, ainsi qu'une partie de la décoration murale, où elle apparaît aux côtés d'Osiris. Cependant, à l'époque hellénistique, les sanctuaires d'Abydos étaient déserts; dans une partie du temple abandonné de Séthi Ier, devenu le Memnonion des Grecs, un oracle de Sarapis, puis un oracle de Bès s'étaient installés. Les nombreux *graffiti* que l'on y a retrouvés indiquent la popularité de ces oracles à l'époque gréco-romaine; mais ce ne sont pas des Égyptiens qui viennent les consulter: la plupart de ceux qui ont ainsi laissé une marque de leur passage à Abydos sont originaires de Grèce ou de régions voisines plus ou moins hellénisées: Chypriotes, Cyrénéens, Crétois ou Thraces, dont beaucoup doivent être des mercenaires. La présence de Sarapis en ce lieu s'explique évidemment par celle d'Osiris avant lui et montre bien que les Grecs connaissaient les croyances égyptiennes, alors même que le culte n'existait plus[2]; mais, comme à Canope ou à

---

[1] *OGIS* 52 (253 a.C. ?); E. Breccia, *Iscr.*, nº 48: τὸ προσὸν Ἰσιεῖον καὶ τοὺς προσόντας φιλοὺς τόπους καὶ τὸν ἐκτὸς τείχους τῆς πόλεως βωμὸν Ἁρβάκτει καὶ Ἱέρακι θεῶι . . . καὶ Ἴσι καὶ τοῖς συννάοις. La «32e année» peut appartenir au règne de Philadelphe; cf. A. Bouché-Leclercq, *Lagides*, III, p. 213, pour qui l'inscription est d'époque incertaine.

[2] Une inscription trouvée à Abydos, et qui doit se rapporter à une fondation de Philopator, témoigne de l'identification Sarapis-Osiris: Σαράπιδι

Alexandrie, c'est son aspect guérisseur qui attire les fidèles: ils passent la nuit au Memnonion pour que le dieu leur apparaisse en songe et leur indique le moyen de guérir; d'autres viennent simplement le remercier de les avoir guéris ou protégés d'un quelconque danger. Dans ces proscynèmes, Isis est parfois associée à Sarapis[1]; un pélerin lui demande de l'exaucer[2]; un autre dit être venu sur l'ordre de la déesse.[3] La plus curieuse de ces inscriptions est une phrase qui a dû être écrite au IIe siècle a.C. et qui est de l'égyptien transcrit en caractères grecs; le pélerin y affirme avoir reçu l'apparition d'Isis et d'Osiris, et d'Amon-Ra, le roi des dieux.[4] Mais ce sont là, somme toute, de bien minces témoignages; Isis n'apparaît, à Abydos, à l'époque ptolémaïque, que dans l'ombre de Sarapis.

Dendéra en revanche est à une époque assez tardive l'un des grands centres du culte d'Isis en Haute Égypte, bien que, depuis l'Ancien Empire, la «dame de Dendéra» soit Hathor, pour qui Pépi 1er, puis Thoutmosis III, édifièrent ou réédifièrent un temple; une construction nouvelle et très importante fut entreprise en son honneur sous le règne du dernier Ptolémée et continuée sous Auguste, qui fit également construire un petit temple à Isis derrière celui d'Hathor.[5] Mais, quoique le sanctuaire principal soit consacré à Hathor et

---

Ὀσείριδι Μεγίστῳ Σωτῆρι Διόσκορος ἐκλογιστὴς τοῦ νομοῦ ᾠκοδόμησεν ἐπ' ἀγαθῶι. Cf. Fl. Petrie, *A foundation-deposit inscription from Abydos*, *JHS*, 1902, p. 377 (l'inscription a été trouvée, avec les fondations d'un pylone et un fragment de linteau au nom de Ptolémée IV, dans les fouilles du mur d'enceinte du temple de Séthi 1er). *SB* 169; P. Perdrizet-G. Lefebvre, *Les Graffites grecs du Memnonion d'Abydos*, XV, n. 1.

[1] P. Perdrizet-G. Lefebvre, *Les Graffites grecs du Memnonion d'Abydos*, nº 181, p. 35 (sanctuaire du roi); nº 535, p. 98 (façade du portique de la 2e cour).

[2] P. Perdrizet, *ib.*, nº 215, p. 41 (2e salle hypostyle, à l'intérieur de la niche 4, côté nord, devant la face d'Isis: ἐπάκουσον Δημητρίου.

[3] P. Perdrizet, *ib.*, nº 419, p. 77 (escalier, au-dessus de la tête d'Isis): κατὰ πρόσταγμα Ἴσιος. Cf. aussi nº 311, p. 58 (couloir de la table des rois): un personnage du nom de Ψενεμμοῦς se dit «serviteur de la royale déesse Isis» (δοῦλος τῆς βασιλείας Ἴσιδος θεᾶς); nº 583, p. 105 (façade du portique de la 2e cour): dédicace à Isis et Sarapis.

[4] P. Perdrizet, *ib.*, nº 74, p. 13 (*cella* d'Osiris). La première ligne de l'inscription porte la date écrite à la manière grecque et le nom d'un souverain non identifié; la traduction des lignes suivantes est due à P. Lacau.

[5] Strabon, XVII, 814 (les habitants de Tentyris (= Dendéra) vénèrent Aphrodite) ὄπισθεν δὲ τοῦ νεὼ τῆς Ἀφροδίτης Ἴσιδος ἐστιν ἱερόν. Cf. H. Bonnet, *RÄRG*, art. Dendera, p. 155-6.

qu'Isis possède son propre temple, les deux déesses sont toujours étroitement liées; en effet, même dans le grand temple, elles se partagent en quelque sorte l'espace réservé à la décoration et aux textes; dans chaque salle ou chapelle, les représentations sont disposées de façon symétrique, Hathor occupant le côté droit de la pièce et Isis le côté gauche. De plus, certaines salles sont réservées à cette dernière: la deuxième chapelle de l'Est, dans le «couloir mystérieux», est consacrée à la naissance d'Isis, qui occupe la place d'honneur; on y voit la déesse, assise sur son trône entre Khnoum qui a créé ses membres et Thoth qui a fixé sa titulature; le roi et la reine lui offrent du lait: c'est la *grande fête de la terre entière.* Elle apparaît aussi, ce qui est naturel, dans les chapelles réservées à Osiris sur le toit du temple; on la voit dans la première chapelle intérieure Est offrir l'eau aux divinités des nomes; aux parois de la cour Ouest, elle se tient avec Nephthys auprès de la momie d'Osiris; dans la première chapelle Ouest elle porte le tambourin tandis qu'un prêtre sacrifie un taureau rouge devant Osiris; dans la deuxième chapelle Ouest, c'est l'union posthume d'Osiris et d'Isis sous forme d'oiseau qui est représentée. Enfin, plusieurs reliefs de la crypte située au niveau du sol montrent des scènes d'offrande où Isis reçoit le vin, le collier ménat ou le sistre des mains du roi.[1] Quant au temple de la naissance d'Isis, c'est, nous l'avons vu, une construction d'époque romaine, dont il reste d'ailleurs fort peu de choses: «d'ordre essentiellement cosmique, il rappelait la naissance de la déesse au 4e jour épagomène, quand une année nouvelle va inaugurer son cours».[2] En effet, une inscription de ce sanctuaire nous apprend que «Isis la grande, la Mère du Dieu, est née à Dendéra la nuit de l'enfant dans son berceau, sur le côté occidental du temple de Hat-sešeš (= le grand sanctuaire d'Hathor)»[3]; au fond du sanctuaire était représentée Nout, la déesse du ciel, mettant au monde la petite Isis. Même si ce sanctuaire n'existait pas encore sous les Ptolémées, il est certain que la doctrine de la naissance d'Isis à Dendéra est bien antérieure à la conquête romaine, de même que son assimilation à Hathor, qui remonte au moins au Nouvel Empire, sinon plus tôt; on peut donc penser que, durant toute l'époque ptolémaïque, Dendéra a été considéré comme le lieu de la naissance d'Isis et que cet événement y était commémoré, au même titre que sa participation à la résurrection d'Osiris.

---

[1] Nous devons les renseignements concernant la place occupée par Isis dans le grand temple de Dendéra à l'obligeance de notre ami A. Gutbub; cf. aussi *Hathor ḫnt 'Iwn.t...*, *Mél. Mariette,* 1961, et P. Barguet, *P. Louvre* N. 3176 (s), p. 34-5.

[2] F. Daumas, *Mammisis,* p. 35.

[3] H. Brugsch, *Thes.*, I, p. 96; *Dict. Geogr.*, 215, 461, 865. Cf. aussi F. Daumas, *Mammisis,* p. 30-33.

On sait quel étroit rapport unit Isis à Coptos, où elle est la mère d'Horus-Min, et qui depuis l'époque ptolémaïque est appelé «l'Isieion de Haute Égypte»[1]; son culte devait être pratiqué dans le grand sanctuaire de Min, dont les principaux vestiges sont d'époque hellénistique et romaine; mais un autre sanctuaire, au N.-E., datant de l'époque impériale, était consacré à la triade Min-Isis-Horus; Min y apparaissait donc surtout comme l'époux d'Isis. C'est à Coptos que, selon Plutarque, la déesse aurait pris le deuil d'Osiris et déposé une boucle de cheveux[2]; mais il ne faut voir, bien évidemment, dans le prétendu rapport entre le nom de Coptos et le verbe κόπτειν, qu'une de ces fantaisies étymologiques dont les Grecs sont fort amateurs. Sur le culte d'Isis à Coptos, nous possédons un témoignage intéressant, qui est celui d'Élien; il décrit en effet une «cérémonie secrète» célébrée par les femmes qui se lamentent et mènent le deuil auprès de la déesse; au cours de ces lamentations — il s'agit certainement de la commémoration de la mort d'Osiris et de la quête d'Isis — elles semblent atteindre une sorte d'extase ou de transe, si bien qu'elles ne ressentent pas les piqûres des scorpions; c'est là une des «cérémonies diverses» que l'on célèbre en l'honneur d'Isis à Coptos.[3] Un animal, la gazelle, lui est consacré; c'est pour-

[1] Cf. *supra*, p. 2 et n. 4.

[2] Plutarque, *De Is.*, 14: τὴν δ' Ἶσιν ... κείρασθαι μὲν ἐνταῦθα τῶν πλοκάμων ἕνα καὶ πένθιμον στολὴν ἀναλαβεῖν, ὅπου τῇ πόλει μέχρι νῦν ὄνομα Κοπτώ. Plutarque présente une autre étymologie du nom de Coptos, qui exprimerait la «privation» — sans doute celle que ressent Isis séparée de son époux: τὸ γὰρ ἀποστερεῖν 'κόπτειν' λέγουσι. Mais il s'agit toujours d'un terme grec, qui ne peut guère avoir de rapports avec l'égyptien Kebtojew (H. Bonnet, *RÄRG*, p. 390). Sur la boucle d'Isis à Coptos, cf. *P. Karanis* (Michigan VIII) 502 (IIe siècle p.C.): un soldat stationné à Coptos écrit à son frère qu'il a fait le proscynème pour lui «auprès des cheveux qui sont à Coptos» (τοῖς τριχώμασι ἐν Κοπτῷ). Cf. aussi É*tym. Magnum*, s.v. Κοπτός (522,12), Th. Hopfner, *Fontes*, p. 745.

[3] Élien, *De natura anim.*, X, 23: ἐν τῇ Κοπτῷ τῇ Αἰγυπτίᾳ τὴν Ἶσιν σέβουσιν

quoi les habitants de Coptos divinisent les gazelles alors qu'il sacrifient les mâles.[1] On ne voit guère pour quelles raisons cet animal peut être un objet de prédilection pour Isis; cependant l'assertion d'Élien est confirmée par une inscription suivant laquelle un personnage nommé Amisoisas dédie une gazelle à Isis.[2] Un autre document sur le culte d'Isis nous est fourni par une inscription de Coptos qui remonte aux règnes conjoints de Cléopâtre III et de ses fils; deux grands personnages, Apollodore, épistratège et stratège du Diospolite, et son frère, stratège de la Mer Rouge et de la Mer Indienne, tous deux qualifiés de «parents» des souverains, font une dédicace à Isis, la très grande déesse; l'indication τὸ φρέαρ τῆς Ἴσιδος, «le puits d'Isis», en tête de l'inscription, montre qu'il doit s'agir de l'inauguration officielle d'un monument, probablement un puits consacré à Isis dans le grand sanctuaire de Min; on ne sait s'il faut y voir un monument public, élevé aux frais de l'État, ou s'il est dû à la générosité d'Apollodore et de son frère, mais la première hypothèse est peut-être plus vraisemblable.[3] Il semble en tout cas que Coptos ait joui, en tant que centre cultuel, d'un prestige aussi grand, à l'époque hellénistique et romaine, que celui de Memphis ou d'Alexandrie: l'invocation qu'adresse un personnage des *Métamorphoses* d'Apulée au «mage» égyptien Zatchlas prend à témoin les «sanctuaires de Coptos» au même titre que les «secrets de Memphis» et les «sistres de Pharos».[4]

En ce qui concerne Thèbes, nous ne possédons guère de preuves de l'existence d'un culte isiaque à basse époque, la documentation papyrologique grecque faisant presque totalement défaut. Il n'apparaît d'ailleurs pas qu'au Nouvel Empire, époque de floraison et de rayonnement pour les cultes thébains, des édifices aient été

Αἰγύπτιοι ταῖς τε ἄλλαις ἱερουργίαις et surtout par cette cérémonie funèbre des femmes πενθοῦσαι παρὰ τῇ θεῷ.

[1] Élien, *ib.*: σέβουσιν δὲ ἄρα οἱ αὐτοὶ Κοπτῖται καὶ θηλείας δορκάδας καὶ ἐκθέουσιν αὐτάς, τοὺς δὲ ἄρρενας καταθύουσιν. ἄθυρμα δὲ εἶναι τὰς θηλείας τῆς Ἴσιδός φασιν. L' expression ἄθυρμα est assez étonnante.

[2] Cf. E. Bernand, *Inscriptions métriques*, nº 105 (époque impériale).

[3] *SB* 8036 (110 ou 107 a.C.); cf. A. Reinach, *Un nouvel épistratège de Thébaïde, Rev. Épigr.*, 1913, p. 109; H. Henne, *Rev. Phil.*, 3e sér., 1936, p. 318-24. Selon ce dernier, il s'agit d'un puits sacré dans le temple officiel d'Isis; mais Isis a-t-elle possédé à Coptos un sanctuaire qui lui fût propre?

[4] Apulée, *Met.*, II, 28.

spécialement consacrés à Isis.[1] Au Nouvel Empire remonte le temple d'Osiris et d'Opet, qui évoque surtout la naissance du dieu; cependant, des chambres adjacentes au sanctuaire sont consacrées à sa résurrection et à la conception d'Horus; Isis y apparaît sous forme d'hippopotame (la déesse mère Thouéris) et de lionne, protégeant son fils dans Chemmis.[2] Les tombes thébaines, en revanche, présentent de nombreuses figurations de la déesse étendant ses grandes ailes dans un geste de protection au-dessus du défunt ou conduisant par la main la reine Néfertari dans son tombeau de la Vallée des Reines; dans ce rôle, elle est identifiée à l'Hathor funéraire, déesse de la nécropole. C'est à celle-ci qu'est consacré le temple ptolémaïque de Deir el-Medineh, sous le nom cultuel de «Hathor, dame de l'Occident dans Djeme»; mais Isis y figure aussi, de même qu'Horus et Nephthys. L'un des rares textes grecs de provenance thébaine qui évoquent le culte d'Isis est une dédicace adressée à Isis, Sarapis et Apollon — c'est-à-dire Horus — sous le règne de Philopator par un Grec, Comon, *oikonomos* chargé de l'administration de Naucratis[3]; cette dernière indication montre bien que seul le hasard a fait inscrire à Thèbes une telle dédicace; si elle établit en effet que les fonctionnaires royaux, même dans des villes grecques comme Naucratis, connaissaient et vénéraient Isis et Sarapis, elle ne nous apprend rien qui concerne le culte en Haute Égypte. Un ostracon de Thèbes de la fin du IIe siècle porte le nom d'Isis,[4] et quelques autres, qui proviennent également de Haute Égypte, au IIe ou au Ier siècle, mentionnent un Isieion ainsi qu'un pastophore attaché à ce sanctuaire[1]; mais ce sont là de bien maigres indications.

---

[1] Selon Stéphane de Byzance, Diospolis Magna (c'est-à-dire Thèbes), la ville «aux cent portes», serait une «fondation d'Osiris et d'Isis» (κτίσμα 'Οσίριδος καὶ Ἴσιδος; Th. Hopfner, *Fontes*, p. 674.

[2] F. Daumas, *Mammisis*, p. 39-40, citant un relief du temple d'Opet à Karnak (Rochemonteix, p. 254-5, et pl. V). Les petits sanctuaires consacrés à Osiris «Seigneur d'Éternité» et «Maître de la Vie» appartiennent à une époque assez tardive (l'un est dû à Osorkon III et Takélot III, un autre à Taharka, un troisième à Ptolémée XII, puis à Tibère); cf. H. Bonnet, *RÄRG*, art. Theben, p. 795.

[3] *OGIS* 89; *SB* 8769: Κόμων 'Ασκληπιάδου οἰκονόμος τῶν κατὰ Ναύκρατιν. L'οἰκονόμος est probablement un fonctionnaire adjoint au διοικητής, cf. Th. Brady, *Reception*, p. 24; il s'agit d'actions de grâces rendues aux dieux pour le compte du souverain victorieux.

[4] U. Wilcken, *Ostraca* 1361 (105/4 a.C.).

Entre Hermonthis — où il semble qu'à l'époque impériale il ait existé une «succursale» du temple d'Isis de Philae,[2] mais pour laquelle nous ne possédons pas de document ptolémaïque — et Esna, près de Gebelên où se trouvait un culte d' Hathor remontant à l'Ancien Empire, la ville de Pathyris possédait au IIe siècle un Isieion où la déesse portait l'épithète de Νεμῆτος.[3] Il est difficile de savoir quel aspect d'Isis était désigné par cet adjectif; en tout cas, on ne peut considérer l'Isis de Pathyris comme une simple incarnation d'Hathor, dont elle aurait en quelque sorte pris la place, car il existait à Pathyris même, à l'époque ptolémaïque, un temple de Souchos et d'Aphrodite, c'est-à-dire Hathor.[4] Un autre sanctuaire est encore mentionné dans le même document: l'Isieion ἐν Τμοντμενιβιτεί[5]; il est donc probable qu'il y avait à Pathyris deux temples d'Isis, mais le terme Τμοντμενιβιτεί est obscur. On pourrait peut-être y reconnaître l'égyptien *nb.i(n) tj*, en se rappelant que l'Hathor de Gebelên portait le nom cultuel de *nb.t in tj*, «Dame des deux rochers»[6]; mais il est possible que ce terme n'ait qu'une valeur géographique et rappelle l'ancien nom égyptien de Gebelên.

A Edfou, le grand sanctuaire commencé sous Évergète et achevé sous Ptolémée XII était consacré à la fois à Horus de Behedet et à

---

[1] *O. Strasb.* 787 (Ier siècle a.C.) verso: Ψεγγερῆς παστοφόρος τοῦ Εἰσιήου. Le texte mentionne également un prêtre astrologue (ἀστρόλογος). Cf. aussi *O. Tait* I, I, 344 (IIe siècle a.C.), l.4 et 15: comptes d'un Ἰσιῆον.

[2] *SB* 3892 (IIIe siècle p.C.); cf. Stéphane de Byzance: Ἕρμονθις ... ἔστι δ' ἐκεῖ καὶ Ἴσιδος ἱερόν; Th. Hopfner, *Fontes*, p. 674.

[3] *BGU* III, 993 (127 a.C.), col. III, 4: ἐν Παθύρει Ἰσιείωι λεγομένης Ἴσιδος Νεμῆτος θεᾶς μεγίστης. Le même texte mentionne un peu plus haut, col. II, 10, un isionome du nom de Ψενθώτης Ὥρου. Le terme Νεμῆτος, qui apparait ici au génitif, n'est pas autrement connu; il est peu probable qu'il soit d'origine grecque.

[4] *P. Grenf.* II, 33 (100 a.C.); 34 (99 a.C.); 35 (98 a.C.: vente du quart d'un pastophorion dans le temple de Souchos et d'Aphrodite). Il semble qu'il y ait eu également à Pathyris un culte de Montou, dont le sanctuaire principal se trouvait dans la ville voisine d'Hermonthis; cf. *P. Grenf.* II, 21: prêtre de Μονοῦτος à Pathyris.

[5] *BGU* III, 993, col. III, 7.

[6] Cependant la transcription grecque de ce nom cultuel est Ἀθερ-νεβ-ενταιγεως; cf. *ZÄS*, 1910, p. 45; H. Bonnet, *RÄRG*, art. Gebelen, p. 204.

Hathor de Dendéra; cependant, Isis y occupe une place importante, et sous les traits d'Hathor c'est souvent elle qu'il faut reconnaître; elle compte parmi les dieux maîtres du temple sous le nom de «Khentet-Iabet dans la pointe d'Orient: c'est Isis qui protège son fils dans Silé»[1]; assimilée à la déesse vautour d'El Kab, elle est «la Mystérieuse qui est derrière lui (= Horus), qui protège ses membres nuit et jour».[2] Mais c'est surtout au cours de la Fête de la Victoire qu'Isis joue un rôle essentiel, associée à Horus: elle y est la «conjuratrice», la (chanteuse) «*šmʿ y.t* d'Horus», «celle qui est sur son trône»,[3] et c'est grâce à ses incantations que son fils peut triompher de Seth l'hippopotame et de ses compagnons. Isis apparaît donc à Edfou à la fois comme une «puissante magicienne» et comme une mère dont la protection est efficace; associée à Horus dans le mythe et participant à sa victoire, elle intervient aussi dans le culte: selon le rituel de la présentation de l'offrande, c'est l'Isis de Chemmis, ainsi que l'Osiris de Bouto, qui sont les divinités créatrices de l'offrande; les mets que l'on présente à Horus sont «des mets de la Grande Maîtresse» — c'est-à-dire Isis.[4] Et lorsqu'il est dit d'Hathor «elle te loue, elle t'aime, elle te fait prospérer, elle abat tous tes ennemis, . . . elle te donne le bonheur de son frère Osiris»,[5] il est bien certain que l'éloge ainsi prononcé est celui d'Isis, dissimulée sous l'aspect d'Hathor, mais bien reconnaissable. D'une façon plus ou moins évidente, et même si le sanctuaire ne lui est pas effectivement consacré, Isis est présente à Edfou et reçoit sa part du culte. Quant aux documents grecs, ils sont, ici encore, rares et incertains; sans doute une dédicace trouvée à Edfou est-elle adressée à Sarapis et à Isis en même temps qu'à Ptolémée Philopator et à son épouse Arsinoé, mais c'est l'Acarnanien Lichas, stratège, préposé à la chasse aux éléphants, qui en est l'auteur, et non un habitant de la région[6];

---

[1] *Edfou*, I, 561, 3-4; M. Alliot, *Culte d'Horus*, II, p. 405.

[2] *Edfou*, I, 381, 8-17; M. Alliot, *ib.*, p. 340.

[3] M. Alliot, *ib.*, p. 700 et n. 4; p. 736.

[4] *Edfou*, II, 155, 5-8; M. Alliot, *Culte d'Horus*, I, p. 58.

[5] M. Alliot, *Culte d'Horus*, II, p. 629-30.

[6] *OGIS* 82. Lichas était préfet de la cavalerie la 10e année d'Évergète; cf. une autre dédicace, de provenance inconnue, adressée par le même personnage à Dionysos et peut-être à Isis, Seymour de Ricci, *Rev. Épigr.*, 1913, p. 153, n. 1; *SB* 7306.

il est probable que seul le hasard des voyages — peut-être était-il sur le chemin du retour, après une chasse particulièrement fructueuse — a conduit Lichas à déposer à Edfou le témoignage de sa reconnaissance envers les souverains et les dieux.

Avec la ville d'Assouan et les îles d'Éléphantine, de Philae et de Biggeh, nous sommes en présence du plus important des centres de culte qu'Isis ait possédés en Égypte; c'est aussi celui sur lequel nous sommes le mieux renseignés, que ce soit de source égyptienne ou de source grecque. Autrefois consacrée au dieu bélier d'Éléphantine, Khnoum, à qui le roi Djéser aurait fait don, sur le conseil d'Imhotep, de douze «longueurs de chemin» en bordure du fleuve,[1] cette région était devenue, à l'époque ptolémaïque, le fief incontesté d'Isis; c'était la Dodécaschène, le domaine que lui concédaient à tour de rôle les souverains; dans une inscription de Philae, Ptolémée Soter II est appelé «(le fils) qui fait du bien à sa mère, la Puissante, Isis, dame de Philae, dispensatrice de vie, dame de l'Abaton, qui lui donne un champ de douze schènes, à l'Ouest et à l'Est du fleuve, de Tachompso jusqu'à Assouan».[2]

Séhel étant primitivement la capitale du nome, Syène n'a pris de l'importance que relativement tard; et, ne possédant pas de divinité propre, elle a adopté le culte des dieux de la cataracte, Satis, Anoukis et Khnoum, ainsi que celui d'Isis, Osiris et Horus; en l'honneur de toutes ces divinités, un temple fut construit sous les règnes de Ptolémée III et Ptolémée IV.[3] L'Isis d'Assouan, telle qu'elle apparaît dans les textes de son temple, est une personnalité aux multiples aspects; elle est dotée déjà de ce caractère d'universalité qui la caractérise aux époques tardives et toutes les déesses peuvent se retrouver en elle. Mais c'est en premier lieu aux divinités de la cataracte qu'elle est assimilée; on sait qu'elle était depuis longtemps identifiée à Sothis, l'étoile dont le lever héliaque donne le signal de l'inondation; or, par une confusion facilement compréhensible des noms et des fonctions, Sothis fut rapprochée de Satis, la déesse de Séhel, qui est, elle aussi, responsable du jaillissement du Nil: c'est elle qui dispense «l'eau fraîche qui vient d'Éléphantine».[1] Isis apparaît donc à la fois comme Sothis et comme Satis et il semble que l'on ne fasse plus très bien la différence entre ces déesses; dans l'un des hymnes du temple d'Assouan, on invoque Isis appelée «maîtresse de Syène» en lui disant: «toi qui fais couler le Nil, afin qu'il inonde les Deux Pays, en ce tien nom de Sothis» — comme si l'étoile Sothis était une divinité de Syène; on l'identifie également à Anoukis, qui «rend la campagne fertile». Dans un autre hymne, où un grand nombre de noms divins lui sont appliqués — Sekhmet, Bastet, Nekhbet, Outo — elle est appelée à la fois Sothis et Satis.[2] C'est donc une théologie très syncrétiste qui, parmi de multiples attributions, rend Isis responsable, à Syène, du jaillissement perpétuel du Nil et par conséquent de la fertilité du pays; si elle apparaît comme «maîtresse de vie», qui fait vivre «tout ce qui est sur terre», c'est parce qu'elle aussi dispense «l'eau fraîche d'Éléphantine», source de vie.

---

[1] Cf. A. Erman, *Religion*, p. 406.

[2] Philae 838, H. Junker, *Pylon*, p. 173; cf. aussi Philae 239, H. Junker, *ib.*, p. 226: offrande du champ par Ptolémée VI. Le nom de Tachompso, qui apparaît chez Hérodote, II, 29 (νῆσον περιρρέει ὁ Νεῖλος. Ταχομψὼ οὔνομα αὐτῆι ἐστι; elle se trouve à 12 schènes d'Éléphantine et à quatre journées de navigation) désigne vraisemblablement une île située un peu au sud de Dakkeh, et non Philae, comme le pense A. Wiedemann, *Her. 2. Buch*, p. 121-22: la distance est beaucoup trop courte entre Assouan et Philae. Tachompso est souvent mentionnée dans les inscriptions de Dakkeh et Philae comme la limite du «domaine d'Isis». Philométor, Ptolémée Alexandre, Soter II, puis Tibère et le roi nubien Ark-Amen firent ou renouvelèrent le don de la Dodécaschène à Isis; A. Wiedemann, *op. cit.*, p. 122. Sur l'identification de Tachompso et l'étendue de la Dodécaschène, cf. J. Lesquier, *L'armée romaine d'Égypte*, p. 461, n. 5.

[3] Deux autres sanctuaires, dont il reste fort peu de choses, furent édifiés à l'époque romaine.

L'île de Biggeh est aussi en rapport avec Isis; il s'y trouvait, à l'époque ptolémaïque, un temple de Hathor-Tefnout — car c'est là que, selon la légende de l'«oeil de Rē», la sauvage Tefnout avait quitté son aspect de lionne pour reprendre la forme d'une aimable déesse[3] — et il s'y trouvait surtout le plus fameux des tombeaux d'Osiris, qui avait donné à l'île son surnom d'Abaton, l'«Inaccessible». Un culte y était célébré, selon Diodore, par tous les prêtres d'Égypte qui chaque jour remplissaient de lait les 360 vases à libations, tout en chantant et en invoquant les noms des dieux; et il était interdit aux voyageurs de pénétrer dans l'île.[1] Mais, si l'office quotidien était rempli par les prêtres, Isis elle-même, appelée «souveraine de Biggeh»,[2] «maîtresse de l'Abaton»,[3] «belle souveraine de l'Abaton»[4], devait tous les dix jours se rendre dans l'île et offrir des libations à l'âme de son époux; elle célébrait également les funérailles d'Osiris accompagnée d'Amon, de Khnoum, de Ptah et d'autres dieux; les jours où elle résidait dans l'Abaton étaient particulièrement sacrés.[5] Ainsi, même si le culte célébré à Biggeh est celui d'Osiris, ce n'est pas seulement la présence de son tombeau, mais aussi celle d'Isis qui donne à l'île son caractère inviolable; c'est à Osiris et à Isis qu'appartient l'Abaton, pour l'éternité.[6]

---

[1] H. Bonnet, *RÄRG*, art. Satis, p. 670-1; cf. G. Roeder, *Sothis und Satis*, *ZÄS*, 1908, p. 22-30.

[2] *Cat. Mon.*, I, 55 (hymnes d'époque grecque du temple d'Assouan); cf. D. Müller, *Ägypten*, p. 89-90.

[3] A. Erman, *Religion*, p. 92-3; H. Junker, *Abaton*, p. 78 (et *Onurislegende*).

Mais c'est à Philae que se trouve le plus important et le plus beau des sanctuaires d'Isis; c'est là qu'elle est vraiment chez elle en tant que «maîtresse» ou «souveraine de Philae».[7] Selon une tradition rapportée par Sénèque d'après Callimaque,[1] c'est à Syène, à l'extrême Sud de l'Égypte, qu'Isis aurait retrouvé le cadavre mutilé d'Osiris[2]; en raison de cette découverte, elle aurait donné à l'endroit le nom de Philae, parce que les Égyptiens, contre qui elle était irritée, avaient apaisé sa colère.[3] Pourtant, Philae n'a acquis son importance comme centre religieux qu'à une époque assez tardive; le plus ancien temple connu est un édifice dû à Nectanébo Ier, au S.-O. de l'île, et consacré à Isis et à «Hathor de Biggeh». C'est Ptolémée Philadelphe qui entreprit la construction du grand sanctuaire d'Isis,[4] continuée sous le règne de son successeur; mais on y travaillait encore à l'époque romaine; un édifice situé entre le premier et le deuxième pylone était consacré à la naissance d'Horus qui, sous la forme d'Harendotès — Horus vengeur de son père — possédait son propre sanctuaire, bâti à l'époque impériale. D'autres cultes étaient célébrés à Philae, celui des dieux nubiens Mandulis et Arsnuphis, celui du Faucon appelé «âme vivante de Rē» qui avait pris place dans le sanctuaire même d'Isis; mais celle-ci possède incontestablement la prééminence. Comme à Syène, ses aspects aussi bien que ses attributions sont multiples; dans les textes du mammisi, elle est assimilée à Hathor «dame de Senmout» — c'est-à-dire de Biggeh — à qui elle emprunte ses principaux qualificatifs, «Dame de l'ivresse, grande d'amour, Dame du chant et de la danse»[5]; mais elle est considérée surtout, peut-être en raison de la proximité de l'Abaton, dans ses rapports avec Osiris: elle est «la bonne Pleureuse ... qui protège son frère dans la montagne cachée,[1] première épouse royale du bienheureux Onnophris».[2] Des allusions sont faites au rôle qu'elle joue auprès du tombeau de son époux: «Sa Majesté s'en va vers la montagne cachée, pour faire l'offrande à son frère Osiris ... *'Iwnj.t*[3] sort d'ici tous les dix jours et répand de l'eau pour sa momie sur la haute montagne».[4] Sa fonction maternelle est également évoquée: elle est la «mère du dieu dans Coptos» — il s'agit évidemment d'Horus-Min — ou, selon la formule la plus répandue, la «maîtresse de la chambre d'enfantement, dame de Pe et de Dep, qui protège son fils Horus dans Chemmis»[5]; elle «fait vivre» son enfant et veille sur lui, elle est la «protectrice de celui qui est le protecteur» — de son père Osiris.[6] Une quantité de formes divines lui sont identifiées; elle est la déesse scorpion *(ḥdd.t)* à Edfou, *'Iwn.t* à Dendéra,[7] la «déesse Soleil, à la tête du pays des dieux», Outo qui fait prospérer les deux Pays,[8] Sekhmet,[9] Sothis la brillante qui ouvre l'année,[10] la fille ou l'oeil de Rē, l'uraeus qui est sur sa tête[11]; auprès de la grande Isis de Philae, d'autres Isis locales apparaissent également: l'Isis de Coptos, «dame de Coptos, oeil de Rē, maîtresse du ciel, mère divine de son fils

---

[1] D'où le nom d'ἄβατον. Cf. Diodore, I, 22, 3-6, qui traduit par «champ sacré», ἱερὸν πέδιον, l'expression égyptienne *iꜣ.t wʿb.t*, «endroit pur», désignant le tombeau d'Osiris.

[2] Philae 180, H. Junker, *Pylon*, p. 194.

[3] Philae 294, 196-99, 1370, H. Junker, *ib.*, p. 1-4, 13, 45; nombreuses autres références.

[4] Philae 187, 211-15, H. Junker, *ib.*, p. 91. Cf. aussi l'épithète «belle *Kbḥw.t*» (Philae 506-8, H. Junker, *ib.*, p. 125) que Junker interprète comme le surnom d'une déesse serpent du 10e nome de Haute Égypte qui dispense l'eau aux morts; le rôle d'Isis à l'Abaton est également d'offrir l'eau fraîche à Osiris mort.

[5] A. Erman, *Religion*, p. 432-3. La célébration des funérailles d'Osiris par Isis accompagnée d'autres dieux remonterait au Nouvel Empire.

[6] Cf. les deux décrets des dieux sur l'Abaton, inscrits sur la porte d'Hadrien à Philae; H. Junker, *Das Götterdekret über das Abaton*; A. Erman, *Religion*, p. 434. Un papyrus d'Eléphantine, probablement du IIe siècle a.C., contient le récit des actes illicites commis par un personnage qui doit être membre d'une confrérie; il lui est reproché au nom d'un dieu local, le «Garçon né à Éléphantine» (forme d'Osiris?), d'avoir bu et de s'être réjoui au moment où est célébré le deuil d'Isis et d'avoir «tiré de son sommeil l'âme d'Osiris»; sa conduite répréhensible est considérée comme une offense à l'égard d'Isis: «il a fait ce qu'Isis a en horreur» (F. Ll. Griffith, *PSBA*, 1909, p. 100 sq., 289 sq. A. Erman, *Religion*, p. 435).

[7] Philae 294, 196-99, 223, 1370, 228; H. Junker, *Pylon*, p. 1-4, 13, 40, 45, 52; nombreuses autres références. Isis est aussi appelée «(celle qui est) à la pointe de *Hw.t-hnt* (= Philae)» (Philae 664-5, H. Junker, *ib.*, p. 158) et «maîtresse du Premier Temple» (Philae 223, H. Junker, *ib.*, p. 41).

---

[1] Sénèque, *De situ et de sacris Aegyptiorum*, frgt. *ap.* Servius, *ad Aen.* VI 154 (Th. Hopfner, *Fontes*, p. 178-9); Callimaque, frgt. 561 (Th. Hopfner, *op. cit.*, p. 64); sur ce texte, cf. R. Turcan, *Sénèque et les religions orientales* (Bruxelles, 1969), p. 40. Cf. les textes cités par A. Bernand, *Inscriptions Philae*, I, p. 1-22.

[2] Ce détail a dû être introduit tardivement dans la légende pour justifier le choix de Biggeh, en face de Syène, comme sépulture d'Osiris; on sait que, d'après les sources égyptiennes, c'est sur la «rive de Nedit», probablement dans le voisinage de Bousiris, qu'Isis avait retrouvé le cadavre de son époux (cf. H. Kees, *Götterglaube*, p. 269-70; H. Schäfer, *Mysterien*, p. 24, n. 5-6; G. Roeder, *Urk.*, p. 30, 41-42).

[3] C'est également en cet endroit, d'après Servius, qu'elle découvrit, pour ensevelir son époux, «un endroit très sûr d'accès difficile»: ... *elegit vicinae paludis tutissimum locum, quam transitu constat esse difficilem.* Servius sait par ailleurs que seuls les prêtres ont le droit d'accéder à l'Abaton: *sane ad illam insulam ab his, qui sacris imbuti sunt, certis transitur diebus.*

[4] Une partie de celui-ci cependant (le portail du premier pylone) est due à Nectanébo Ier.

[5] F. Daumas, *Mammisis*, p. 209-10; porte de droite du «magasin des offrandes», Mammisi de Philae.

---

[1] L'abaton était figuré comme une montagne dans laquelle une caverne gardée par un serpent était la demeure d'Osiris; cf. A. Erman, *Religion*, p. 433 et fig. 155, p. 432.

[2] Philae 191, H. Junker, *Pylon*, p. 29.

[3] Isis est parfois appelée «*'Iwnj.t* dans l'Abaton», Philae 208, H. Junker, *ib.*, p. 72. Junker suggère la traduction «Heliopolitanerin» d'après le nom égyptien d'Héliopolis, *Iwnw*.

[4] Philae 184, 1374-3, H. Junker, *ib.*, p. 21, 45-7. Cf. aussi Philae 1374 et 225, H. Junker, *ib.*, p. 49-50: lorsque le souverain offre l'encens et fait une libation d'eau pour Osiris, il lui dit: «Ta soeur Isis répand de l'eau pour ton Ba et glorifie ton Ka tous les dix jours».

[5] Philae 242, H. Junker, *ib.* p. 226-30: Isis est représentée allaitant Horus; Outo et Nekhbet sont également présentes en tant que «nourrices» d'Horus; Philae 248-9, H. Junker, *ib.*, p. 258-9.

[6] Philae 207, H. Junker, *ib.*, p. 60.

[7] Philae 194, H. Junker, *ib.*, p. 6. Sur Hathor *ḫnt 'Iwn.t*, forme d'Isis à Dendéra, cf. A. Gutbub, *Mél. Mariette*, 1961, p. 303-348.

[8] Philae 184, H. Junker, *ib.*, p. 23-25.

[9] Philae 196-99, H. Junker, *ib.*, p. 13.

[10] Philae 228, H. Junker, *ib.*, p. 52.

[11] Philae 184, 226/7, H. Junker, *ib.*, p. 21, 53; Philae 207, H. Junker, *ib.*, p. 65.

Horus», l'Isis de *Rꜣ nfr*, appelée aussi Selkis, «dame de l'allégresse sur l'Abaton», l'Isis de *Ḫnt jnn*, «dame de Memphis».[1] Mais c'est surtout le caractère royal d'Isis qui est mis en relief de la façon la plus frappante dans les représentations et les textes de Philae; elle est en effet la «Souveraine de tous les dieux[2]», à qui son père Rē a donné son trône «afin qu'elle soit maîtresse de son royaume, dans le ciel et sur la terre»[3]; elle est toute puissante parmi les hommes aussi bien que parmi les dieux, car elle règne non seulement sur l'Égypte, mais sur tous les pays «qui s'inclinent devant sa puissance».[4] C'est elle aussi qui est la garante du pouvoir royal, à qui elle permet de subsister «pour l'éternité»: les Jubilés que le Pharaon reçoit d'elle en sont le symbole[5]; l'intronisation se fait grâce à elle, et aucun roi n'accède au trône sans son ordre,[6] car elle est la «souveraine du palais» et les rois agissent selon sa parole.[7]

Isis apparaît donc à Philae, dès l'époque ptolémaïque, comme une grande et toute puissante déesse, qui incarne en elle tous les aspects du divin et à qui tous les peuples rendent hommage; c'est ce qui explique le nombre des dédicaces et des proscynèmes grecs retrouvés à Philae, car de toute l'Égypte visiteurs et pélerins y affluaient. Sarapis paraît d'ailleurs avoir été associé, pendant un certain temps du moins, à Isis; en effet, sous Ptolémée III, une dédicace associe au roi et à son épouse, qualifiés de «dieux Évergètes», Sarapis, Isis et Harpocrate[8]; une dédicace de l'époque de Philopator est adressée à Sarapis et à Isis sauveurs, mais on ne peut savoir si le dédicant, un Locrien, avait conscience de l'identité de Sarapis et de l'Osiris de Biggeh; sans doute s'agit-il plutôt du dieu hellénisé d'Alexandrie.[1] Près d'un siècle plus tard, Isis et Sarapis sont encore associés dans deux inscriptions de Philae[2]; mais ce sont des cas assez rares: le rôle que joue Sarapis est visiblement secondaire et, à l'époque de Ptolémée Aulète, Isis apparaît seule ou accompagnée de *synnaoi* non différenciés.[3] Bien entendu, le dieu fils est associé à sa mère, soit sous le nom d'Harpocrate, soit sous le nom d'Horus; la dédicace du sanctuaire, faite par Ptolémée Évergète, sa femme Bérénice et leurs enfants, est adressée à Isis et Harpocrate.[4] La bienveillance royale semble s'être exercée de façon assez continue à l'égard du sanctuaire et des prêtres de Philae; divers souverains, Ptolémée VI Philométor, Évergète II, Ptolémée Aulète, sont représentés avec leurs épouses accomplissant les actes du culte pour leur «mère Isis» — ce qui est évidemment très théorique; mais des mesures étaient prises en faveur du clergé, ainsi qu'en témoigne une lettre d'Évergète II ordonnant, en réponse à une pétition que lui avaient adressée les prêtres de Philae, que personne ne fasse subir à ceux-ci de vexations.[5]

---

[1] Philae 256/7, H. Junker, *ib.*, p. 238: Ptolémée VI offre un collier à Isis accompagnée d' Horus, Hathor, les trois Isis, Amon et Neith. Sur *Rꜣ nfr*, cf. H. Gauthier, *Dict. Géogr.*, 3, 121; H. Brugsch, *Dict. Géogr.*, 283. *Ḫnt jnn* doit être un nom de lieu.

[2] Philae 184, H. Junker, *Pylon*, p. 21.

[3] Philae 233-6, H. Junker, *ib.*, p. 57.

[4] Philae 207, H. Junker, *ib.*, p. 64.

[5] Philae 209, H. Junker, *ib.*, p. 76.

[6] Philae 263-4, H. Junker, *ib.*, p. 252.

[7] Philae 208, H. Junker, *ib.*, p. 72.

[8] A. Bernand, *Inscriptions Philae*, I, nº 3. La présence des trois dieux dans cette inscription montre qu'il faut nuancer la thèse de P. M. Fraser (*Opusc. Athen.* 1960, p. 6, n. 9) selon laquelle la triade Sarapis-Isis-Harpocrate n'existerait pas à l'époque ptolémaïque et serait un développement tardif.

---

[1] A. Bernand, *Inscriptions Philae,* I, n° 5. Une autre dédicace, probablement de la même époque, est également adressée à Sarapis et Isis, dieux sauveurs; cf. A. Bernand, *op. cit.*, n° 6.

[2] A. Bernand, *Inscriptions Philae,* I, n° 16 (fin IIe siècle a.C. = règne d'Évergète II et de Cléopâtre). Cf. aussi *ib.*, n° 25: dédicace de Philoxénos à Isis et Sarapis (115/110 a.C.?).

[3] Les σύνναοι θεοί figurent dans la dédicace de Théodoros, fils d'Agésiphon, de Patras; A. Bernand, *Inscriptions Philae,* I, n° 55: 59/8 ou 55/1 a.C. Les dieux de l'Abaton (τοῖς ἐν τῶι Ἀβάτωι θεοῖς) sont mentionnés auprès d'Isis dans un proscynème datant probablement du 5 avril 61; cf. A. Bernand, *op. cit.*, n° 54; cf. aussi *ib.*, n° 24 (époque de Cléopâtre III et de Ptolémée IX); *ib.*, n° 64 (IIe siècle?).

[4] A. Bernand, *Inscriptions Philae,* I, n° 4. Cf. aussi la dédicace de Taurinos, fils d'Hérakleidès, adressée au couple des souverains ainsi qu'à Isis, Sarapis et Harpocrate, (*supra*, n. 8, p. 153). Horus est mentionné dans deux inscriptions: *OGIS* 121 (base de statues en granit trouvée dans l'île de Hesseh, au sud de Philae, où les noms d'Isis et d'Horus auraient été gravés à la place du nom effacé du dédicant; les statues devaient être celles de Ptolémée VI Philométor, de Cléopâtre et de leur fils Ptolémée; cf. A. Bernand, *Inscriptions Philae,* I, n° 12, pour qui cette base a dû être apportée de Philae à Hesseh), *OGIS* 122 (pierre trouvée à Syène avec l'inscription Βασιλέα Πτολεμαῖον θεὸν Φιλομήτορα Ἶσις καὶ Ὧρος, où les noms d'Isis et d'Horus ont dû remplacer le nom martelé du dédicant, A. Bernand, *op. cit.*, n° 10).

[5] Il s'agit surtout, semble-t-il, de charges financières dont les prêtres souhaiteraient être débarrassés; A. Bernand, *Inscriptions Philae,* I, n° 19. Sur la pétition des prêtres de Philae, cf. *infra*, p. 188-89.

Parmi les pélerins de Philae, on trouve un bon nombre de grands personnages, chargés de fonctions officielles — en général dans l'administration provinciale — ou qualifiés de «parents» du souverain (συγγενής); c'est le cas, au IIe siècle, d'Ératon, grand-prêtre et archiprophète d'Isis,[1] qui adresse son proscynème à Isis, la très grande déesse, de Boéthos, fils de Nikostratos, épistratège, stratège et thébarque de Thébaïde, au nom duquel un phrourarque de Philae élève une stèle dédiée aux souverains (Ptolémée VIII Évergète II et les deux Cléopâtres) ainsi qu'à «tous les dieux et déesses de Philae et de l'Abaton».[2] Sous Ptolémée X, on a les proscynèmes de Théodoros, fils de Diodoros[3] et de Kastor, trésorier et économe du roi[4]; à l'époque de la restauration de Ptolémée IX, Paniskos, stratège du Panopolite, vient faire acte d'adoration auprès d'Isis,[5] ainsi que le stratège du nome Ombite, de la région d'Éléphantine et de Philae, du Pathyrite, du Latopolite et du Tentyrite[6]; sous le règne de Néos Dionysos ou peu avant lui, on trouve encore le proscynème du stratège Héphaïstos,[7] celui du stratège des nomes Pathyrite et Latopolite, Nikomachos, fils d'Apollonidès,[8] celui de Kallimachos, épistratège, stratège de la Mer Indienne et de la mer Rouge[9]; enfin, sous Cléopâtre VII, de Kronios, fils de Kallimachos, épistratège,[1] Ptolémaios, fils de Dionysos, stratège du nome de Diospolis Parva,[2] d'Ision, fils de Kallimachos, qui a «passé son temps à adorer» la souveraine Isis.[3] Le proscynème est parfois écrit pour le souverain et sa famille par un visiteur du temple.[4]

---

[1] A. Bernand, *Inscriptions Philae*, I, n° 14 et 23; peut-être s'agit-il du même personnage (le premier proscynème est fait pour le compte d'Eraton par un nommé Achilleus). Selon A. Bernand, un long intervalle de temps (28 ans) séparerait les deux textes; mais il se peut que la charge de grand-prêtre, étant donné son importance, ait été de longue durée.

[2] A. Bernand, *ib.*, I, n° 15.

[3] A. Bernand, *ib.*, I, n° 30 (l'inscription est datée de l'an 25 — probablement de Ptolémée X, c'est-à-dire 90/89 a.C.).

[4] A. Bernand, *ib.*, I, n° 32 (le proscynème est fait pour Kastor par Tryphon, son compagnon d'éphébie).

[5] A. Bernand, *ib.*, I, n° 38.

[6] A. Bernand, *ib.*, I, n° 41. Ou bien le personnage est stratège de plusieurs nomes à la fois sur une région s'étendant de Dendéra à Philae — ce qui n'est pas impossible —, ou bien il s'agit d'un cursus où sont énumérées des charges successives.

[7] A. Bernand, *ib.*, I, n° 44.

[8] A. Bernand, *ib.*, I, n° 51.

[9] A. Bernand, *ib.*, I, n° 52-53 (où Kallimachos est qualifié de συγγενής); cf. aussi A. Bernand, *op. cit.*, n° 56: proscynème de Sarapion, fils de Drakon, pour l'épistratège Kallimachos, également qualifié de thébarque de la Thébaïde.

Mais les hauts fonctionnaires ne sont pas les seuls à faire le pélerinage de Philae; bien des noms obscurs apparaissent dans les inscriptions: Taurinos, fils d'Hérakleidès,[5] Achilleus, fils de Démétrios,[6] Épiodoros, qui fait le proscynème pour ses frères, sa femme et sa mère,[7] Hérodès, dont le proscynème mentionne toute la parenté,[8] Libanos, qui fait le proscynème de son frère et de ses «compagnons d'âge».[9] On peut citer encore Achilleus, fils de Lagon,[10] Apollonios,[11] Amynandros,[12] Harpalos et Hermogénès,[13] Korax qui fait le proscynème pour son professeur Kabatas,[14] Kabatas lui-même qui fait le proscynème pour sa femme Daïs,[15] Horion,[16] Démétrios, fils d'Hermès,[1] Ision, fils d'Isidoros[2]; d'autres noms plus ou moins mutilés apparaissent encore dans des inscriptions fragmentaires.

---

[1] A. Bernand, *Inscriptions Philae*, I, n° 57 et 58.

[2] A. Bernand, *ib.*, I, n° 59. L'inscription daterait du 9 mars 44 a.C.

[3] A. Bernand, *ib.*, I, n° 61: προσκυνήσας διαγέωχα.

[4] A. Bernand, *ib.*, I, n° 50: proscynème de Néos Dionysos, de la reine et de leurs enfants écrit par un certain Lysimaque, qualifié de πάρεδρος; ce terme peut s'appliquer à un titre aulique (A. Bernand, *op .cit.*, p. 302), mais une interprétation religieuse n'est peut-être pas exclue (cf. un fidèle des dieux égyptiens qualifié de ὁ διὰ βίου πάρεδρος τῶν θεῶν, *infra*, III, p. 6). Cf. aussi le proscynème de Néos Dionysos et de ses enfants accompli par Théodotos, fils d'Agésiphon, de Patras en Achaïe (A. Bernand, *op. cit.*, n° 55).

[5] A. Bernand, *ib.*, I, n° 3; époque d'Évergète 1er.

[6] A. Bernand, *ib.*, n° 21; an 2 de Cléopâtre III et Ptolémée IX.

[7] A. Bernand, *ib.*, n° 28; époque de Ptolémée X Alexandre Ier (?).

[8] A. Bernand, *ib.*, I, n° 29; 20 juillet 93? L'inscription est intéressante du point de vue de l'onomastique; plusieurs noms égyptiens figurent à côté de noms grecs, dans une famille qui semble avoir eu une préférence marquée pour le dieu Pan (plusieurs de ses membres se nomment Paniskos).

[9] A. Bernand, *ib.*, I, n° 31; 23 avril 89. L'un de ces «compagnons», Zabinas, doit être un Syrien.

[10] A. Bernand, *ib.*, I, n° 34; 19 octobre 89.

[11] A. Bernand, *ib.*, n° 42; 82/1 a.C.?

[12] A. Bernand, *ib.*, n° 45; époque de Néos Dionysos, ou époque antérieure?

[13] A. Bernand, *ib.*, n° 46; règne de Néos Dionysos.

[14] A. Bernand, *ib.*, n° 48.

[15] A. Bernand, *ib.*, n° 49. La restitution des noms Kabatas et Daïs paraît probable, ainsi que l'identification de ce personnage avec le Kabatas de l'inscription précédente.

[16] A. Bernand, *ib.*, n° 54; 61 a.C.?

La profession du fidèle est parfois indiquée, mais assez rarement; ainsi une dédicace à Isis et Sarapis émane d'un certain Philoxénos, secrétaire de Phommous (probablement identifiable à l'épistratège de Thébaïde des années 115/110 a.C.)[3]; un texte assez mutilé, mais qui contient certainement un proscynème, est écrit par un Thrace nommé Apollonios, architecte et constructeur de bateaux[4]; un proscynème est fait pour le *didaskalos* Kabatas.[5] Des prêtres devaient également faire le pélerinage de Philae; ainsi, on possède le proscynème de Syron, prêtre de Sarapis et d'Isis, qui a «remonté le fleuve» pour venir auprès de la déesse.[6] Si bon nombre de pélerins devaient être égyptiens,[7] de nombreux Grecs, résidant en Égypte ou simplement de passage, accomplissaient eux aussi ce geste de piété; les ethniques sont rarement indiqués; cependant, les inscriptions attestent la venue à Philae d'un Locrien, d'un Achéen de Patras, d'un Argien, d'un Thrace (ces deux derniers établis dans le pays, puisque l'un est hipparque et phrourarque de Philae, et l'autre un architecte exerçant son métier en Égypte), d'un Crétois de Gortyne, d'hommes originaires de Naxos, de Mylasa, d'Antioche sur le Méandre, de Tarse; et une dédicace commémore la visite, probablement en 32 a.C., de l'ἔπαρχος romain C. Julius Papius, accompagné de son fils Julius, de plusieurs amis aux noms grecs et de centurions aux noms grecs et latins.[8] Sans doute le sanctuaire de Philae n'a-t-il pas attiré les étrangers autant que, par exemple, le Colosse de Memnon[9]; mais le nombre des proscynèmes et la diversité des dédicants montrent bien quelle était la popularité du culte.[1]

---

[1] A. Bernand, *Inscriptions Philae*, I, n° 60; 9 mars 44.

[2] A. Bernand, *ib.*, n° 62; 10 mars 44.

[3] A. Bernand, *ib.*, n° 25.

[4] A. Bernand, *ib.*, n° 39; 2e partie du règne de Ptolémée IX Soter II. Ces bateaux sont ceux qui servaient au transport des statues et chapelles d'Héraklès lors des «sorties» du dieu.

[5] Cf. *supra*, n. 14-15, p. 156.

[6] A. Bernand, *Inscriptions Philae*, I, n° 85.

[7] A. Bernand, *ib.*, p. 54, signale que beaucoup de noms sont typiquement égyptiens.

[8] A. Bernand, *ib.*, n° 63. Le personnage serait peut-être le fils d'un tribun de la plèbe de 65 a.C.; le terme ἔπαρχος peut désigner un préfet de cohorte ou un préfet de camp.

[9] Cf. A. Bernand, *ib.*, p. 53-54, pour qui cependant les pélerins de Philae seraient essentiellement des gens de la région.

Isis, dans ces inscriptions, est presque toujours appelée κυρία, souveraine[2]; elle est aussi μεγίστη, μεγίστη θεά, μεγάλη, et on sait que ces qualificatifs, qui traduisent également la notion de puissance, lui sont très souvent appliqués dans les inscriptions et papyrus grecs d'Égypte. On s'adresse encore à elle sous le vocable de σώτειρα, protectrice ou salvatrice, et Sarapis, qui lui est associé, reçoit lui aussi l'épithète de σωτήρ; mais il est difficile de savoir si la notion de salut qui s'exprime ici désigne le salut spirituel; en fait, il doit s'agir plutôt du secours contre les dangers et les difficultés de toutes sortes (maladies, périls de la mer ou des combats) que tant de fidèles attendent ou réclament d'Isis; certains de ces proscynèmes émanent de soldats, comme celui du Locrien Socratès, fils d'Apollodoros, qui pourrait bien être un militaire et qui adresse sa dédicace à Sarapis et à Isis Sauveurs.[3] Enfin, Isis est encore désignée par des expressions qui précisent son rapport avec le sanctuaire: elle est l'Isis de Philae (Ἶσις ἡ ἐν Φίλαις), l'Isis de Philae et de l'Abaton (Ἶσις ἡ ἐν Φίλαις καὶ ἐν τῶι ᾿Αβάτωι), et cela montre bien que sa suprématie s'étend à toute la région. Les qualificatifs grecs de la déesse ont d'ailleurs leurs correspondants dans les textes hiéroglyphiques de Philae: elle y est appelée *la Dame* (= κυρία),[4] *la Grande* (= μεγάλη, μεγίστη),[5] *Protectrice* (= σώτειρα),[6] *Dame de Philae,*[7] *Dame de l'Abaton.*[8] Ainsi, il n'y a pas de discordance entre l'image de la déesse que présentent les textes du sanctuaire, reflets de doctrines élaborées et complexes, et celle que s'en faisaient les fidèles; cependant, ceux-ci ne connaissent que quelques notions simples (puissance, salut), alors que les textes hiéroglyphiques développent de nombreux thèmes qui font de l'Isis de Philae une personnalité aux multiples aspects. La prédominance de la déesse paraît en tout cas incontestée; si les *theoi synnaoi* ou les «dieux de l'Abaton»[1] sont eux aussi invoqués, c'est avant tout à Isis, puissante et secourable, que s'adressent ces témoignages de confiance et de piété que sont les proscynèmes.

---

[1] Sur les proscynèmes de Philae, cf. l'article de A. J. Festugière, *REG*, 1970, p. 175-197, à propos des publications d'A et E. Bernand.

[2] A. Bernand traduit κυρία par «notre Dame», qui semble bien correspondre à l'idée de domination bienveillante qui s'incarne en Isis.

[3] A. Bernand, *Inscriptions Philae*, I, n° 5.

[4] H. Junker, «Fürstin»; cf. *Pylon*, 56, 65, 238, 252 sq.; *Geburtshaus*, 145, 149, 157, 175, 185 sq.

[5] H. Junker: «Die Grosse»; cf. *Pylon*, 40, 50, 57, 64 sq.; *Geburtshaus*, 9, 13, 137, 305 sq.

[6] H. Junker: «Schützerin in der ganzen Welt»; cf. *Geburtshaus*, 313.

[7] H. Junker: «Herrin» ou «Fürstin von Philä»; cf. *Pylon*, 1, 4, 13, 40, 45, 52 sq.; *Geburtshaus*, 3, 5, 9, 23, 27, 47 sq.

[8] H. Junker: «Herrin des Abaton»; cf. *Pylon*, 1, 4, 13, 45, 51, 53 sq.; *Geburtshaus*, 3, 23, 65, 75, 95, 97 sq.

De Philae, le culte d'Isis a pu s'étendre aux régions voisines, le contact étant facile avec les pays nubiens, depuis longtemps en relations commerciales avec l'Égypte.[2] Dans le voisinage immédiat de l'île, sur la rive gauche du Nil, se trouvait le temple de Parembolè, dont l'inscription d'un *propylon* nous apprend qu'il fut dédié à Isis et aux dieux *synnaoi* sous le règne de Ptolémée Philométor et de son épouse Cléopâtre[3]; la dédicace a dû être faite par les habitants de la région, à moins qu'il ne s'agisse de soldats cantonnés sur cette frontière de l'Égypte. Cependant, l'introduction du culte d'Isis en Nubie est bien antérieure à l'époque ptolémaïque, puisque dans le sanctuaire, en partie creusé dans le rocher, de Bet el Wali, qui remonte au règne de Ramsès II, les divinités de la cataracte avaient leur place à côté d'Amon, maître du temple; parmi celles-ci se trouvaient Isis «Dame de la Nubie» et Horus de Kouban.[4] A une époque beaucoup plus tardive, le plus important sanctuaire du culte d'Isis en Nubie est sans doute Kalabša, l'ancienne Talmis; si le maître du lieu était le dieu solaire Mandulis,[1] les divinités de Philae recevaient un culte dans son temple, bâti à l'époque d'Auguste, puis de ses successeurs; une chapelle creusée dans le rocher servait peut-être de «maison de naissance» à un jeune dieu local assimilé à Horus.[2] Les seuls vestiges ptolémaïques à Kalabša, en dehors de quelques blocs de remploi utilisés dans les fondations du temple romain, consistent en une petite chapelle inachevée qui peut remonter au règne d'Épiphane; Isis y est représentée sur la façade et dans deux tableaux de la paroi Sud, à l'intérieur de la salle, en compagnie d'Osiris et d'Horus hiéracocéphale; mais les divinités principales de la chapelle sont Arsnuphis, Thoth et Mandulis.[3] A Dendour, au Sud de Kalabša, Isis apparaît encore avec Osiris dans un temple de l'époque d'Auguste consacré à deux personnages divinisés, probablement après s'être noyés; et son fils Harsiêsis est appelé «dieu de Dendour».[4]

---

[1] Ce vocable paraît désigner les dieux qui ont un temple dans l'île, Asklépios-Imhotep, Arsnuphis et Aphrodite-Hathor, ainsi que ceux qui figurent dans des dédicaces: Kolanthès, Pan, le Dieu Sauveur, Mandulis; cf. A. Bernand, *op. cit.*, p. 62-63.

[2] H. Bonnet, *RÄRG*, art. Philae, p. 594. L'origine du nom de Philae, en égyptien Pilakh, est peut-être nubienne; l'étymologie égyptienne, d'ailleurs assez tardive, paraît être un simple jeu de mots, comme c'est souvent le cas: ce nom signifierait «le lieu du temps», parce que la ville existait «depuis l'époque de Rē», «au commencement, alors que rien n'existait encore» (H. Bonnet, *art. cit.*; *LD*, IV, 82e; H. Junker, *Abaton*, 9; cf. aussi A. Wiedemann, *Her. 2. Buch*, p. 121-122). L'interprétation grecque du nom de Philae par l'adjectif φίλαι est non moins fantaisiste. Cf. E. Bernand, *Inscriptions Philae*, II, p. 132.

[3] *OGIS* 107 (autour de 172 a.C., époque du mariage de Ptolémée VI et de Cléopâtre). Letronne, *Inscr.*, I, p. 10, n° 3, rétablit ’Οσίριδι avant la mention des σύνναοι.

[4] H. Bonnet, *RÄRG*, p. 118. L'épithète «Dame de la Nubie» apparaît dans les textes de Philae (184, 223, H. Junker, *Pylon*, p. 21, 40); cf. aussi les épithètes «Puissante en Nubie» (Philae 215-17, 664-5, H. Junker, *ib.*, p. 81-4, 158), «à la pointe de la Nubie» (Philae 658-9, H. Junker, *ib.*, p. 160).

Si ce sont des Égyptiens qui ont introduit en Nubie le culte d'Isis, celui-ci a été bien adopté, semble-t-il, par les populations indigènes; à l'époque ptolémaïque, deux chapelles, dont une partie est consacrée à la famille osirienne, sont édifiées par des princes nubiens, l'une à Debod par Azechramon, l'autre à Dakkeh par Ergaménès, qui vivait sous le règne de Philopator. De plan identique, elles se composent d'une salle unique divisée en deux parties, l'une consacrée à la Haute Égypte, l'autre à la Basse Égypte; dans chacune d'elles, le côté gauche est dédié à Isis de Philae, Osiris et Harpocrate, tandis que le côté droit appartient au maître du temple, Amon à Debod, Thoth à Dakkeh.[5]

---

[1] Cf. un hymne de Kalabša à Mandulis (époque romaine), E. Bernand, *Inscriptions métriques*, n° 166. La «sainte Talmis», lieu de prédilection de Mandulis, est placée «sous le sceptre d'Isis» (sur Mandulis, cf. A. Erman, *Religion*, p. 407; A. D. Nock, *Conversion*, p. 109 sq.; *HThR*, 1934, p. 53 sq.).

[2] H. Bonnet, *RÄRG*, art. Talmis, p. 765. Ce n'est cependant pas l'avis de H. Gauthier, *Kalabschah*, I (texte).

[3] H. Gauthier, *Kalabschah*, I (texte), p. 321 sq. *(Temples Immergés de la Nubie)*.

[4] H. Bonnet, *RÄRG*, p. 156.

[5] G. Roeder, *Die Kapellen zweier nubischer Fürsten im Debod und Dakke*, *Klio*, 1927, p. 447-9. Au témoignage de Strabon, XVI, 4 (770), il existait un temple d'Isis sur la côte occidentale du golfe d'Arabie, au sud des monts Ταῦροι, à peu près à la hauteur de la 2e cataracte (ἄλλο ὄρος ἱερὸν ἔχον τῆς Ἴσιδος, Σεσώστριος ἀφίδρυμα).

Il semble bien établi, grâce aux témoignages littéraires surtout, que le culte d'Isis a pénétré jusqu'à Méroë, probablement à une époque assez tardive — la substitution de Méroë à Napata comme capitale de l'Éthiopie est d'ailleurs tardive elle aussi. Un sanctuaire lui était consacré, que l'on a localisé au Nord du temple d'Amon, dieu principal de la ville, et où l'on a retrouvé les statues d'un roi et d'une reine éthiopiens[1]; elle figurait également au côté d'un dieu indigène, le dieu lion Apezemak, sur une stèle découverte dans la dépendance du temple d'Amon,[2] et dans les chapelles des pyramides de Méroë, où le mort est représenté sous forme d'Osiris, entouré d'Isis et de Nephthys; les noms d'Isis et d'Osiris se trouvent enfin dans des textes en langue méroïtique.[3] Ces témoignages confirment celui de Strabon, selon lequel «les Éthiopiens de Méroë vénèrent Héraklès, Pan (il doit s'agir de Min) et Isis, en plus d'une autre divinité barbare»[4]; les mêmes indications se trouvent également chez Diodore, qui prête aux Éthiopiens une conception assez evhémériste de la nature des dieux: «Ceux des Éthiopiens qui habitent au-dessus de Méroë ... vénèrent particulièrement Isis et Pan, et aussi Héraklès et Zeus (= Amon), car ils pensent que la race des hommes a été comblée de bienfaits par eux».[5] A l'époque impériale, les Éthiopiens paraissent jouer un rôle important dans la diffusion du culte d'Isis; c'est sans doute eux qu'il faut reconnaître dans les sombres figures des fresques isiaques d'Herculanum et dans les acteurs possédés par l'extase du relief d'Aricie.[6]

Si profonde était l'implantation du culte isiaque en ces confins de l'Égypte que, longtemps après le déclin de la religion égyptienne, le temple de Philae apparaissait encore comme le centre d'une piété vivante et le refuge de la résistance au christianisme; au début du Ve siècle p.C., la Nubie restait païenne et le culte d'Isis et d'Osiris y était florissant. Il fallut attendre l'avènement de Justinien pour que le temple de Philae fût fermé, les statues enlevées du sanctuaire, les prêtres emprisonnés — c'était la fin du culte d'Isis en Égypte.

---

[1] F. M. Snowden, *Ethiopians and Isiac worship, Ant. Class.*, 1956, p. 112-3; *Blacks in Antiquity* (Harvard Univ. Press, 1970), p. 189. On a également retrouvé à Méroë la statue d'un roi de type négroïde, portant au dos une figure d'Isis.

[2] Cf. J. de Dekker, *Culte d'Isis à Méroë*, CR dans *RHR*, 1913, 681, p. 268. Juvénal, VI, 526 sq., ferait allusion au temple d'Isis de Méroë.

[3] S. Morenz, *Rel. égypt.*, p. 311; H. Bonnet, *RÄRG*, art. Meroë, p. 456-7.

[4] Strabon, XVII, 2 (821); Héliodore, *Éthiop.*, X, 4, mentionne également le temple de Pan à Méroë.

[5] Diodore, III, 9: ces dieux avaient une nature mortelle et ont été divinisés en raison des bienfaits qu'ils ont apportés à l'humanité.

[6] F. M. Snowden, *art. cit.*, p. 114-5; *Blacks in Antiquity*, p. 189-191.

II. Le clergé

Le personnel des temples, à l'époque ptolémaïque aussi bien qu'à époque plus ancienne, semble n'avoir guère varié, d'un sanctuaire à l'autre; les fonctions et les désignations restent les mêmes, si la classification des prêtres change parfois. La fonction sacerdotale n'est exercée, théoriquement, que par suite d'une délégation de pouvoirs, le souverain étant seul prêtre; mais, par la force des choses, il est contraint de transférer à ses représentants les droits et les devoirs qu'il ne peut assumer à lui tout seul.[1] En tant que substituts du roi, les prêtres contribuent, eux aussi, à maintenir l'équilibre et l'ordre de l'univers, car leur fonction essentielle, qui s'exprime dans le culte de la statue, est d'assurer sur terre la présence divine.

D'une façon générale, on distingue parmi les prêtres égyptiens un «haut clergé», formé des prophètes, dont certains peuvent s'intituler «grands-prêtres» *(archiereis)* ou, à la manière égyptienne, «premiers prophètes», classe privilégiée à qui est réservé le service quotidien des dieux, un «bas clergé» comprenant des prêtres qui participent au culte, mais ne jouent qu'un rôle mineur — porteurs de la barque, sacrificateurs, interprètes des songes — et des «auxiliaires laïcs» à qui sont dévolues les fonctions matérielles, qu'ils soient gardiens des édifices, artisans chargés de fournir la nourriture des dieux, porteurs d'offrandes qui apportent celles-ci sur les autels, serviteurs veillant sur les animaux sacrés. En dehors de ces trois catégories se trouvent ceux que l'on peut appeler les «spécialistes»,[2] et qui sont classés tantôt dans la catégorie supérieure, tantôt parmi les subalternes; ce sont les stolistes, chargés de l'habillage des statues divines, les scribes ou hiérogrammates qui sont le «personnel scientifique» des temples, les horologues et les horoscopes, dont le rôle est de fixer les heures où doivent s'accomplir les actes du culte et d'établir les jours fastes et néfastes du calendrier en fonction des événements mythologiques.[1] Les chanteurs enfin, dont le rang semble avoir été assez modeste à l'origine, prennent à basse époque une importance beaucoup plus grande. Quant au personnel féminin, exception faite pour le culte d'Amon qui possède une grande-prêtresse, la «divine adoratrice», il se consacre essentiellement à des fonctions de chanteuses et de musiciennes; cependant, on voit apparaître à l'époque ptolémaïque des prêtresses d'Isis.

---

[1] S. Morenz, *Rel. égypt.*, p. 140-1. Sur le sacerdoce égyptien, cf. H. Kees, *Das Priestertum im äg. Staat von NR bis zur Spätzeit*, Leyden, 1953; cf. aussi H. Bonnet, *RÄRG*.

[2] L'expression est de S. Sauneron, *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, p. 60.

Ce schéma reste, dans l'ensemble, valable pour tous les dieux et tous les sanctuaires, avec des variations numériques selon l'importance de ceux-ci, car, si les grands temples possèdent un personnel très nombreux, les petits sanctuaires locaux peuvent ne comporter qu'un ou deux desservants; mais des difficultés interviennent lorsqu'il s'agit d'interpréter les désignations grecques et de retrouver leurs correspondances avec les notions égyptiennes. Selon le décret de Canope, la hiérarchie sacerdotale comprend οἱ ἀρχιερεῖς καὶ προφῆται καὶ οἱ εἰς τὸ ἄδυτον εἰσπορευόμενοι πρὸς τὸν στολισμὸν τῶν θεῶν καὶ πτεροφόραι καὶ ἱερογραμματεῖς καὶ οἱ ἄλλοι ἱερεῖς[2] et la même énumération se retrouve sur la pierre de Rosette; tous ces termes se rapportent à des fonctions bien déterminées, mais dont l'importance respective est sujette à discussions. Au terme d'*archiereus*, il semble que la langue égyptienne ne fournisse pas d'équivalent exact[3]; mais ce grand-prêtre est sans doute celui qui, selon les cultes et les sanctuaires, porte le titre de «premier prophète d'Amon de Thèbes», de «grand de visions du dieu Rē» à Héliopolis ou de «grand chef des artisans» de Ptah; il s'agit d'un très haut personnage, nommé par le roi qui peut le choisir soit dans le clergé, soit parmi les

[1] Selon M. J. Vandier, *Religion ég.*, p. 159 sq., il faudrait ranger dans le bas clergé les «prêtres ouâb» chargés de faire la toilette de la statue, de purifier le temple, de porter la barque sacrée, les lecteurs (Kheriou hebet) qui ordonnent les cérémonies et récitent les hymnes, et les imyou-set-â, ou «hommes de peine»; cf. aussi A. Erman, *Religion*, p. 222.

[2] *OGIS* 56 (239/8 a.C.); pierre de Rosette, *OGIS* 90.

[3] J. Vandier, *op. cit.*

fonctionnaires de la cour, et dont la puissance politique est parfois fort grande. Cette fonction est représentée dans le culte d'Isis, au IIe siècle a.C., par un personnage qualifié à la fois d'*archiereus* et d'*archiprophètès*; un proscynème de Philae, que nous avons cité plus haut, émane en effet d'un Grec, Ératon, qui porte les titres de grand-prêtre et chef prophète d'Isis de Philae, la très grande déesse.[1] L'*archiprophètès* était vraisemblablement le chef des *prophètai*, dans les grands sanctuaires où ces derniers formaient une classe nombreuse; mais il est possible que, dans les temples de moindre importance, la charge suprême ait appartenu à un simple *prophètès*.[2] Celui-ci, qui correspond à l'égyptien *hm.ntr*, «serviteur du dieu», apparaît comme le second en dignité après le grand-prêtre; il est chargé, comme l'indique son nom égyptien, du service quotidien du dieu, qu'il a le droit d'approcher et de contempler «face à face». Cependant, le terme grec semble attribuer à ce prêtre la fonction prophétique et faire de lui l'«interprète de l'oracle» — mais rien n'indique qu'une telle fonction ait existé dans les temples égyptiens. Faut-il considérer les *prophètai* comme des devins prédisant l'avenir d'après les étoiles, alors que les *grammateis* l'interprétaient d'après les écrits sacrés? Selon les textes astrologiques, le *prophètès* est «l'interprète par excellence d'une science divine, celui dont la parole est écoutée comme celle d'un dieu».[3] Mais, s' il est incontestable que certains sanctuaires, à l'époque ptolémaïque, ont possédé des oracles — c'est le cas des Sarapieia de Canope et de Memphis, du temple de Soknopaios et d'Isis Néphersès à Dimê — leurs prêtres n'apparaissent pas comme des «prophètes» au sens grec du terme; d'ailleurs les desservants du sanctuaire de Dimê sont en général désignés comme *hiereis* et non comme *prophètai*. Il nous paraît raisonnable d'estimer que, dans bien des cas, le terme de *prophètès* équivaut tout simplement à celui de *hiereus*; Manéthon emploie, pour désigner les prêtres égyptiens, l'expression *hiereis kai prophètai*, qui semble marquer une différence entre ces fonctions; mais, tout en se qualifiant lui-même d'*archiereus*, il se prétend doué d'un pouvoir divinateur.[1] Ainsi, même s'il fallait distinguer la fonction «prophétique» du *prophètès* de celle, proprement sacerdotale, du *hiereus*, on devrait constater qu'elles peuvent se trouver réunies. Reste à savoir pourquoi, et dans quels cas, *prophètès* a été choisi pour traduire l'expression égyptienne *hm.ntr*. Le «prophète» est, pour les Grecs, de façon particulièrement étroite et mystérieuse, en contact avec le divin, dont il a personnellement la révélation, et qui s'exprime par sa bouche; le *hm.ntr*, lui aussi, est en relation avec la divinité auprès de laquelle il est seul à avoir accès et qui lui révèle sa présence au cours du rituel quotidien. Peut-être est-ce cette apparente intimité avec le dieu qui a amené l'identification du *prophètès* au *hm.ntr*. C'est pourquoi le «prophète égyptien» joue un grand rôle, à époque tardive, dans les romans grecs et latins[2]; dans la procession égyptienne que décrit Clément d'Alexandrie il occupe la première place, comme étant le dépositaire de la science sacrée.[3] Devenu en quelque sorte figure mythologique, il apparaîtra, de par ses fonctions, comme l'incarnation de l'antique sagesse égyptienne, à laquelle s'ajoutent les mystérieux pouvoirs de la divination, de la magie et même de l'évocation des morts; mais cette évolution du personnage du *prophètès* ne se manifeste qu'à une époque assez tardive, et il est probable que les *prophètai* des temples ptolémaïques doivent être considérés plutôt comme des fonctionnaires que comme des êtres semi-divins.[1]

---

[1] A. Bernand, *Inscriptions Philae*, I, n° 14 et 23. En 453 p.C., les prêtres d'Isis de Philae sont des Égyptiens; il est probable qu'il en était ainsi sous les Ptolémées et que les prêtres égyptiens étaient subordonnés à l'autorité d'un grand prêtre, fonctionnaire grec désigné par le roi.

[2] Cf. E. Fascher, Προφήτης, p. 80-81. Sur les prophètes, cf. E. Bernand, *Inscriptions Philae*, II, p. 200.

[3] Fr. Cumont, *Égypte des Astrologues*, p. 119-120, citant Vettius Valens, 63, 19: προφήτης μεγάλου θεοῦ καὶ ἐπακουσθήσεται ὡς θεός; cf. E. Fascher, *op cit.*, p. 86-7: on pourrait identifier les δία τῆς ἀστρολογίας προσημαίνοντες de Diodore avec le προφητικὸν γένος d'Héliodore et les ἱερογραμματεῖς de Josèphe avec les παραγινώσκοντες de Diodore. Les prêtres d'Héliopolis, de même que ceux de Thèbes, passaient pour philosophes et astronomes; cf. Strabon, XVII, 1 (806-816) et Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, p. 359: προέστησαν δ' ἀυτῆς (φιλοσοφίας) Αἰγυπτίων οἱ προφῆται.

---

[1] E. Fascher, *op. cit.*, p. 85; lettre de Manéthon à Ptolémée Philadelphe: ἐπιζητοῦντί σοι περὶ τῶν μελλόντων τῷ κόσμῳ γίγνεσθαι καθὼς ἐκέλευσάς μοι παραφανήσεταί σοι, ἃ ἔμαθον ἱερὰ βιβλία γραφέντα ὑπὸ τοῦ προπάτορος τρισμεγίστου.

[2] Cf. le *Roman d'Alexandre* où Nectanébo est qualifié de προφήτης Αἰγύπτιος καὶ ἀστρολόγος (Ps. Callisthène, p. 3,7 éd. Kroll); dans le roman d'Héliodore, le prêtre Calasiris, appelé προφήτης τῆς Ἴσιδος (*Éthiop.*, III, 11), est présenté comme un homme de grand savoir et de moeurs pures, qui après sa mort est compté au nombre des êtres divins (πρὸς τῶν κρειττόνων κεκληρωμένον, *Éthiop.*, VII, 11); cf. également, chez Apulée, le prêtre Zatchlas (*Met.*, II, 28 sq.).

[3] Clém. Alex., *Strom.*, VI, 4, 37: ἐπὶ πᾶσι δὲ ὁ προφήτης ἔξεισι . . . οὗτος, ὥς ἂν προστάτης τοῦ ἱεροῦ, τὰ ἱερατικὰ καλούμενα ἱερὰ βιβλία ἐκμανθάνει . . . ὁ γάρ τοι προφήτης παρὰ τοῖς Αἰγυπτίοις καὶ τῆς διανομῆς τῶν προσόδων ἐπιστάτης ἐστίν.

Toujours est-il que, dans la plupart des cas, les desservants de sanctuaires isiaques sont qualifiés de *hiereis*; lorsqu'il s'agit de petits temples locaux, on peut penser que le personnage ainsi désigné remplit les fonctions du *prophètès* — c'est-à-dire qu'il s'acquitte à lui seul du service de la déesse; c'est le cas sans doute du prêtre de l'Isieion de Tebtynis,[2] du prêtre d'Isis et de Sarapis du village de Temounous,[3] peut-être aussi du prêtre d'Isis et d'Anubis de Canope dont il est question dans une dédicace du IIe siècle.[4] Mais, lorsque les sanctuaires sont plus importants, ils ne se contentent pas d'un seul desservant; le clergé du temple de Soknopaios et d'Isis Néphersès à Dimê est désigné collectivement par le terme *hiereis*[5]; de même celui du temple d'Isis de Memphis[6] et celui du temple d'Isis de Philae[7]; quant aux prêtres du sanctuaire d'Isis 'Εσερέμφις à Théadelphie, ils sont appelés, de façon assez vague, οἱ ἐν τούτοις (= les sanctuaires d'Isis 'Εσερέμφις et d'Héraklès Καλλίνικος) ἀποτεταγμένοι.[8] Il est probable que ces collèges de prêtres sont hiérarchisés à la manière égyptienne et comprennent un *archiereus* ou *archiprophètès*, un ou plusieurs *prophètai* et l'habituel contingent de «spécialistes»; mais le personnel subalterne ne doit pas être englobé dans la désignation *hiereis*.[9]

---

[1] Cf. Héliodore, *Éthiop.*, VII, 13: τὸν ἥρωα Καλάσιριν.

[2] *P. Teb.* I, 120 (97 ou 64 a.C.).

[3] *PSI* 539 (après 271/0 a.C.); ce prêtre porte le nom égyptien de Φεμμενᾶς, mais il accomplit les sacrifices pour Arsinoé Philadelphe; peut-être y a-t-il, dans l'Isieion de Φεμεννᾶς, coexistence du culte grec et du culte égyptien.

[4] E. Breccia, *Mon.*, I, p. 50, n. 1 (époque de Ptolémée II, avant 270 a.C.): dédicace du Samien Kallikratès.

[5] Cf. *P. Amh.*, 11, 30 (IIe siècle); 35 (132 a.C.); 41 (IIe siècle a.C.).

[6] *BGU* 1216 (110 a.C.). Le personnel attaché au service de la vache sacrée d'Isis est désigné par l'expression οἱ ἱερεῖς καὶ οἱ παρ' αὐτοῖς, c'est-à-dire les prêtres et les assistants laïcs.

[7] A. Bernand, *Inscriptions Philae*, I, nº 19.

[8] *SB* 6236 (70 a.C.).

[9] Un papyrus de Tebtynis (*P. Teb.* I, 5; 118 a.C.) distingue les ἐπιστάτας τῶν ἱερέων, les ἀρχιερεῖς et les ἱερεῖς.

Après les prophètes, dans l'énumération du décret de Canope, viennent les prêtres «qui pénètrent dans le sanctuaire pour habiller les dieux»; cette périphrase, qui ne correspond pas, semble-t-il, à un terme égyptien,[1] désigne ceux que l'on nomme en grec *stolistai*, parfois *hiérostoloi* ou *hiérostolistai*[2]; leur principale attribution, quel que soit le sanctuaire auquel ils appartiennent, est la toilette, l'habillage et la parure des statues divines; le soin de conserver la garde-robe et les bijoux de la divinité leur revient également. L'importance qu'on leur attribue est assez variable; cependant, le fait qu'ils ont accès au sanctuaire et sont admis en la présence de la divinité semble indiquer qu'il ne s'agit pas de simples subalternes; ils doivent en tout cas se compter au nombre des «prêtres purs»[3]. Les documents grecs ne mentionnent pas de stolistes attachés au culte d'Isis; il a dû cependant en exister, comme pour toute divinité égyptienne, et d'ailleurs Plutarque, qui les nomme hiérostoles, nous informe de leur existence et de leurs fonctions[4]; les inventaires des temples isiaques de Némi et de Guadix, à l'époque impériale, impliquent qu'un stoliste, ou du moins un personnage préposé à la toilette de la statue, exerçait ses fonctions dans le culte d'Isis en dehors même de l'Égypte, et des inscriptions relativement nombreuses attestent la présence de stolistes dans les sanctuaires grecs de la déesse aux époques hellénistique et romaine.[5]

---

[1] Le texte hiératique du décret de Canope désigne ce prêtre par le terme *hrj-w-sst*, et le texte démotique traduit la formule grecque par «les prêtres qui vont dans le saint des saints pour habiller les dieux»; cf. E. Fascher, Προφήτης, p. 78-9.

[2] Porphyre, *De Abst.*, IV, 8. Sur les stolistes, cf. E. Bernand, *Inscriptions Philae*, II, p. 235-6. Un protostoliste d'Isis figure dans *Inscriptions Philae*, II, nº 193, 196-197 (époque de Dioclétien).

[3] A. Erman, *Religion*, p. 457. Contrairement au décret de Canope, Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VI 4, 36, place le stoliste après le hiérogrammate.

[4] Plutarque, *De Is.*, 3. Suivant son interprétation symbolique des rites égyptiens, Plutarque enseigne que les vêtements qui recouvrent les statues divines manifestent les différents aspects des doctrines sacrées, «en partie obscures et enveloppées d'ombre, et en partie claires et brillantes». Si les vêtements divins ne possèdent évidemment pas une telle signification, ils ont cependant une valeur symbolique; des quatre pièces d'étoffe dont on revêt la statue, l'une, blanche, est le symbole de Nekhbet, protectrice de la Haute Égypte; la rouge et la verte représentent Outo, protectrice du Delta, et la quatrième est celle de la déesse du tissage; cf. J. Vandier, *Religion ég.*, p. 164 sq.

[5] Cf. *infra*, III, p. 153-54.

Quant aux *ptérophoroi* et aux *hiérogrammateis*, il semble que leurs fonctions soient très voisines, sinon même tout à fait identifiées: selon Diodore, en effet, l'hiérogrammate — analogue en ceci au ptérophore — porte sur la tête des ailes d'épervier parce que, selon une ancienne légende, un épervier aurait jadis apporté aux prêtres de Thèbes un livre où étaient inscrits les rites du culte des dieux.[1] On peut penser cependant que, si les hiérogrammates correspondent aux «scribes de la Maison de Vie», les ptérophores représentent les «prêtres-lecteurs», scribes eux aussi, mais chargés de fonctions rituelles précises; alors que les hiérogrammates, d'une façon générale, sont des savants chargés de la rédaction des livres liturgiques et doués de connaissances variées, d'ordre géographique, astronomique, médical ou même divinatoire,[2] le prêtre lecteur, en égyptien *hry-ḥb.t*, «celui qui porte le rouleau»,[3] est chargé de l'ordonnance des cérémonies et de la lecture du rituel, dans le culte des dieux comme dans celui des morts; si cette lecture, primitivement, n'occupe pas une place centrale dans le culte, il semble qu'à basse époque elle ait pris une importance plus grande.[4] Du fait qu'il a la charge et la connaissance des livres sacrés, le prêtre lecteur est également capable d'en expérimenter les formules; c'est pourquoi il est considéré fréquemment comme magicien et faiseur de prodiges: ainsi les contes du P. Westcar rapportent les tours de magie des prêtres lecteurs Oubaoné et Djadjaemonkh.[1] De même l'hiérogrammate de Memphis dont parle Lucien dans le *Philopseudès* apparaît comme un homme non seulement sage et instruit, mais habile et expérimenté en magie: le Grec Eucratès, son compagnon de voyage, le voit chevaucher des crocodiles qui se courbent devant lui et le flattent de la queue, transformer un balai ou un pilon en serviteurs qui vont chercher de l'eau et faire des provisions, puis les ramener à leur forme première; or, ce personnage «d'une sagesse admirable et connaissant toutes les doctrines des Égyptiens» passait pour avoir vécu pendant vingt-trois ans «dans les sanctuaires souterrains où il avait été instruit dans l'art magique par Isis».[2] L'allusion aux sanctuaires souterrains peut s'expliquer à la fois par la légende des «initiations» pratiquées au fond des pyramides et par la tradition grecque du sage passant des années au fond d'une caverne, tel Épiménide de Crète, pour réapparaître un beau jour, rempli d'un savoir mystérieux; mais il est clair qu'aux yeux des Grecs les scribes égyptiens étaient les dépositaires d'une science sacrée, dont la révélation devait tout naturellement leur venir d'Isis, disciple d'Hermès et «grande magicienne». Sans doute les hiérogrammates et les ptérophores n'apparaissent-ils guère dans les textes et les représentations concernant le culte d'Isis; cependant l'un des prêtres de la procession isiaque figurée sur le bas-relief du Belvédère porte sur le bandeau entourant son crâne chauve une petite plume qui peut bien être l'insigne de ses fonctions et qui ferait de lui le descendant des anciens ptérophores.[3]

---

[1] Diodore, I, 87,8; cf. également Clém. Alex., *Strom.*, VI, 4,36: l'hiérogrammate porte des ailes sur la tête et un livre entre les mains ainsi qu'un écritoire. Hésychius, s.v. πτεροφόροι: ... καλοῦνται δὲ οὕτως καὶ τῶν ἐν Αἰγύπτῳ ἱερέων τινές.

[2] Clém. Alex., *ib.*: τοῦτον (= l'hiérogrammate) τά τε ἱερογλυφικὰ καλούμενα περὶ τε τῆς κοσμ ογραφίας καὶ γεωγραφίας, τῆς τάξεως τοῦ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ περὶ τῶν πέντε πλανωμένων ... περί τε μέτρων καὶ τῶν ἐν τοῖς ἱεροῖς χρησίμων εἰδέναι χρή. Cf. Diodore, I, 70,9: l'hiérogrammate connaît des πράξεις ἐκ τῶν ἱερῶν βίβλων. Fr. Cumont, *Égypte des Astrologues*, p. 121-122: les hiérogrammates ajoutent aux connaissances sacrées la science profane, philosophie et astronomie.

[3] G. Lefebvre, *Romans et contes*, p. 74, n. 4, fait observer que le *hry-ḥbt* est non seulement lecteur des rouleaux sacrés, mais aussi à l'occasion magicien et interprète des songes. S. Morenz, *Rel. égypt.*, p. 288, traduit *hrw-ḥb.t* par «porteur du rouleau de la fête»; cf. K. Sethe, *ZÄS*, 1934, p. 134; H. Bonnet, *RÄRG*.

[4] S. Morenz, *op. cit.*, p. 288: à Edfou et à Thèbes, à la fin de la cérémonie, on donnait un commentaire du texte d'après lequel le rite avait été accompli.

Une autre fonction ancienne du prêtre lecteur, l'interprétation des songes, paraît dévolue, à l'époque ptolémaïque, à un personnage qui porte le nom d'oneirocrite et doit appartenir au bas clergé; cette fonction a certainement connu dans les sanctuaires isiaques un développement tout particulier en liaison avec les pratiques guérisseuses. On sait en effet que, dans plusieurs sanctuaires égyptiens d'Isis et de Sarapis, était pratiquée l'oniromancie médicale; c'était sans doute le cas, entre autres, du Sarapieion de Memphis,[1] de celui de Canope, du temple d'Isis de Kerkéosiris[2]; si les papyrus nous donnent peu de renseignements sur la façon dont étaient effectuées les cures, Diodore, assez peu explicite lui aussi, nous apprend du moins qu'Isis, en envoyant des songes aux patients, les guérit de leurs maux[3]; bien des gens, ajoute-t-il, qui désespéraient de guérir, ont été sauvés lorsqu'ils ont eu recours à elle. Le rôle de l'oneirocrite était, comme son nom l'indique, d'interpréter à l'usage du patient les indications plus ou moins claires contenues dans les songes; l'apparition de la déesse pouvait à elle seule servir de présage, bienfaisant ou funeste.[4] La technique de l'interprétation des songes était certes connue dans l'Égypte ancienne et la médecine souvent pratiquée par les scribes, à qui l'on attribue des recettes de magie médicale; cependant la thérapeutique par les songes semble bien être une innovation de l'époque ptolémaïque, en Égypte tout au moins, car depuis longtemps, à Épidaure et à Cos, elle était en usage dans les sanctuaires d'Asklépios où le dieu apparaissait nuitamment aux fidèles pour leur prescrire les traitements appropriés à leurs maux. Cette pratique a d'ailleurs subsisté dans le culte d'Isis hors d'Égypte, car il existait un oneirocrite dans le sanctuaire de Délos.[1]

---

[1] G. Lefebvre, *Romans et contes*, p. 74-80; cf. E. Fascher, Προφήτης, p. 94-5: «Der Cherheb ist der weise Mann, welcher nicht nur die Vergangenheit kennt, sondern auch die Zukunft weiss ... er ist Schriftgelehrter, Weiser und Zauberer mit einem prophetischen Einschlag».

[2] Lucien, *Philopseudès*, 34-36 (60-62): ... Μεμφίτης ἀνὴρ τῶν ἱερογραμματέων, θαυμάσιος τὴν σοφίαν καὶ τὴν παιδείαν πᾶσαν εἰδὼς τὴν Αἰγυπτίων. ἐλέγετο δὲ τρία καὶ εἴκοσιν ἔτη ἐν τοῖς ἀδύτοις ὑπόγειος ᾠκηκέναι μαγεύειν παιδευόμενος ὑπὸ τῆς Ἴσιδος.

[3] Sur le bas-relief du Belvédère, cf. M. P. Nilsson, *Gesch. der griech. Religion*, II, pl. 10,1; cf. aussi le ptérophore représenté sur l'une des fresques du temple d'Isis de Pompei (V. Tran Tam Tinh, *Le culte d'Isis à Pompei*, pl. V, 2). Quant à la prêtresse ailée d'une stèle de Carthage, elle rappelle plutôt l'Isis ailée qui protège les défunts.

---

[1] *SB* 7618 (158 a.C.); sur le Crétois interprète des songes à Memphis, cf. E. Bernand, *Inscriptions métriques*, nº 112. Cf. également *SB* 6713 = *PSI* 435 (258/7 a.C.), où Zoïlos raconte à Apollonios que Sarapis lui est souvent apparu dans des songes à la suite de prières qu'il lui avait adressées.

[2] *P. Teb.* 144 = U. Wilcken, *Chrest.*, I, nº 118 (114 a.C.). Un personnage du nom d'Haryotès, βασιλικὸς γεωργός, se dit «en traitement dans le grand Isieion» en raison de sa maladie (ὄντος μου ἐπὶ θεραπείαι ἐν τῶι αὐτόθι μεγάλωι Ἰσιείωι χάριν τῆς περιεχούσης με ἀρρωστίας).

[3] Diodore, I, 25.

[4] Cf. A. Erman, *Religion*, p. 458. Dans plusieurs cas rapportés par Artémidore d'Ephèse, l'apparition nocturne de Sarapis est présage de mort; cf. *supra* p. 65. Selon les astrologues, les cures sont produites διὰ θεῶν ἐπιφανείας ἤ δι' ὀνείρων. Fr. Cumont, *Égypte des Astrologues*, p. 128: «Sans doute l'exégète sacré ... pouvait-il seul distinguer les apparitions révélatrices des vains présages des songes trompeurs»; il est probable que sa science «aidait le miracle à se produire» (*ib.*, p. 129).

D'autres «spécialistes», les *horologoi,* qui sont en fait des astronomes chargés d'établir l'heure et de fixer le moment précis auquel doivent avoir lieu les actes du culte, et les *horoskopoi,* dont la fonction est de rédiger le calendrier marquant les dates des fêtes ainsi que les jours fastes et néfastes,[2] ont dû également faire partie du clergé des temples isiaques, mais il n'en est guère question que dans les textes astrologiques; cependant un ostracon provenant de Haute Égypte mentionne, à côté d'un «pastophore de l'Isieion», un «prêtre astrologue» qui a pu appartenir à ce même Isieion et dont la fonction est sans doute analogue à celle des *horoskopoi* et des *horologoi.*[3]

Quant aux chanteurs, *odoi* et *hymnodoi,* ils occupent, selon Clément d'Alexandrie, un rang élevé dans la hiérarchie sacerdotale[4]; tel n'était certainement pas le cas dans l'Égypte ancienne, où les chanteurs et musiciens sacrés n'apparaissent guère comme de grands personnages. Cependant le chant des hymnes, accompagné ou non d'instruments, avait sa place dans la liturgie, aussi bien dans les grandes cérémonies que dans le rituel quotidien; on sait que chaque matin les dieux étaient éveillés au son d'un hymne que chantaient alternativement le choeur et son chef. «Éveille-toi en paix, grande reine, éveille-toi en paix; ton réveil est paisible», chantait le choeur à l'adresse de la déesse, tandis que le soliste invoquait ses noms et ses épithètes ainsi que chaque membre du corps divin.[1] Quant aux grandes fêtes comme celles d'Hathor à Dendéra, chants et musique en étaient l'accompagnement indispensable. Il en est de même à l'époque ptolémaïque, dans les cultes indigènes comme dans le culte hellénisé de Sarapis, dont les chanteurs célébraient chaque matin l'ouverture du sanctuaire.[2] Dans le culte d'Isis, ce sont surtout, semble-t-il, des musiciennes qui ont la charge de réjouir la déesse par les chants et le jeu des instruments: de nombreuses terres cuites les figurent, revêtues du costume isiaque et couronnées de fleurs, jouant du tambourin ou de la harpe trigone, qui sont restés, comme dans l'Égypte ancienne, les principaux instruments du culte[3]; quant au sistre, symbole par excellence d' Hathor et de Bastet, les déesses joyeuses de la musique et de la danse, il devient à époque tardive un attribut caractéristique d'Isis, qui l'élève d'un geste immuable représenté par d'innombrables terres cuites, bronzes et statues cultuelles d'époque hellénistique et romaine.[4]

---

[1] P. Roussel, *Cultes ég.*, p. 291. Sur l'«iatromathématique» qui passe pour être une création d'Hermès Trismégiste et de Pétosiris, cf. Fr. Cumont, *Égypte des Astrologues,* p. 128-9; Kroll dans *RE,* art. Iatromathematike; cf. aussi la vision de Mandulis, A. D. Nock, *HThR,* 1934, p. 67 sq.; E. Bernand, *Inscriptions métriques,* nº 166.

[2] Fr. Cumont, *Égypte des Astrologues,* p. 124-5. Clém. Alex., *Strom.*, VI, 4,35: les insignes de l'horoscope sont une horloge et une palme; ses connaissances astrologiques lui viennent des livres hermétiques. A basse époque, ce prêtre devait également «faire l'horoscope» des nouveau-nés dont la destinée, pensait-on, était déterminée par les influences astrales; mais il s'agit là d'une coutume très tardive.

[3] *O. Strasb.* 787 (Ier siècle a.C.). Selon Strabon, XVII, 1,46, les prêtres de Thèbes avaient la réputation d'être «astronomes et philosophes»: λέγονται δὲ καὶ ἀστρονόμοι καὶ φιλόσοφοι μάλιστα οἱ ἐνταῦθα ἱερεῖς.

[4] Clém. Alex., *Strom.*, VI, 4,35: selon lui la musique joue un rôle important dans le culte; de la justesse de l'intonation dépend l'efficacité des formules rituelles. Cf. Fr. Cumont, *op. cit.*, p. 125-6.

Dans les sanctuaires isiaques, le bas clergé est représenté essentiellement par les pastophores, dont le nom et les fonctions sont encore mal définis et sujets à discussions. Il semble que l'expression démotique correspondant au terme grec doive se traduire par «celui qui ouvre le temple», ou la chapelle[5]; et, selon Horapollon, pour désigner le pastophore, les Égyptiens «peignent le gardien de la maison, parce que c'est lui qui garde le temple».[6] Mais le titre grec désigne d'autres activités; les pastophores, ou hiérophores, selon l'expression de Plutarque,[1] portent les objets sacrés, en particulier les petites chapelles qui renferment la statue divine; on connaît de nombreuses figurations de ces personnages, dont le rôle devait avoir quelque importance, tout au moins dans les processions et les cérémonies de «sortie» du dieu.[2] Il s'agit sans doute d'une fonction subalterne, bien que ceux qui en sont chargés soient comptés parmi les «prêtres purs»; cependant, l'autorisation devait leur être accordée dans certains cas de procéder eux-mêmes à la célébration du culte, par exemple dans les petits sanctuaires dont le personnel était fort réduit: le desservant de l'Isieion de Berenikis Thesmophorou qui porte les titres de «pastophore et isionome», mais non celui de *hiereus*, accomplit lui-même les sacrifices en l'honneur des souverains et de leur famille à l'intérieur du sanctuaire.[3]

---

[1] A. Erman, *Religion*, p. 211-12; il s'agit de l'hymne adressé à Renenoutet.

[2] U. Wilcken, *UPZ*, I, p. 94; il y a également des citharèdes dans le culte de Sarapis, cf. Fr. Cumont, *op. cit.*, p. 125-6; *BGU* 1125,26 (1er s. a.C.): κιθαριστηρίοις Σαραπιακοῖς.

[3] Cf. pl. XL-XLI.

[4] Dans l'Égypte ancienne déjà, la musique est surtout réservée aux prêtresses, dont les principaux instruments sont les sistres, les castagnettes, les colliers menat; cf. A. Erman, *Religion*, p. 212. Cf. aussi le rôle des sept Hathors musiciennes. Cependant les harpistes sont souvent des hommes. Il est possible que le clergé ait loué les services de musiciens laïcs à l'occasion de certaines cérémonies; un papyrus d'Oxyrhynchos, daté de 8/9 p.C., donne le texte d'un contrat passé avec un artiste — qui ne doit pas être de très grande classe, à en juger par la rémunération — pour des services qui doivent être rendus en diverses occasions, et en particulier aux fêtes d'Isis: λιτουργήσω ὑμεῖν . . . Εἰσίοις ἡμέρας δύο. (*P. Oxy*. 731, 1,4 sq.; le salaire est de 40 drachmes par an, plus un présent de 13 drachmes 2 oboles).

[5] F. Ll. Griffith, *P. Ryl. dem.*, III, p. 55, n. 5; 79, n. 6; 214, n. 5.

[6] Horapollon, 41; *CE*, 1946, p. 72-3.

Si les pastophores apparaissent comme des prêtres de rang inférieur — et peut-être n'étaient-ils pas toujours considérés comme des prêtres[4] — jusqu'à un certain point cependant ils participent au culte; tel n'est pas le cas des «auxiliaires laïcs» qui, tout en contribuant au fonctionnement du temple, ne sont chargés que des besognes matérielles; celles-ci d'ailleurs peuvent comporter une ordonnance et une signification rituelles. Les gardiens de temple doivent faire partie de ces auxiliaires; ils portent en grec les titres de *neokoroi*, de *zakoroi* ou de *naophylakes*. Leur importance est évidemment fonction de celle du sanctuaire auquel ils sont attachés; il est possible que dans les grands temples leurs attributions aient été assez étendues; la définition donnée du néocore par Suidas implique en effet qu'il ait été chargé de veiller sur le temple, les statues divines et les objets de culte.[1] Mais dans les petites chapelles il devait s'agir d'un simple «sacristain», au rôle assez effacé; tel est le cas sans doute du «gardien de l'Isieion» d'un village de l'Oxyrhynchite mentionné dans un papyrus du IIIe siècle a.C. qui, semble-t-il, prête son concours au fonctionnaire de la police locale.[2] On retrouve de tels personnages, désignés par le terme de zacore, dans le sanctuaire égyptien de Délos, où ils semblent avoir eu quelque importance, car le nom du zacore est mentionné dans certaines dédicaces à la suite de ceux du prêtre et de la canéphore.[3]

---

[1] Plutarque, *De Is.*, 3: οὗτοι δέ εἰσιν οἱ τὸν λόγον περὶ θεῶν πάσης καθαρεύοντα δεισιδαιμονίας καὶ περιεργίας ἐν τῇ ψυχῇ φέροντες, ὥσπερ ἐν κίστῃ. Le même terme se trouve chez Ptolémée, Fr. Cumont, *op. cit.*, p. 126-7.

[2] Cf. A Erman, *Religion*, p. 214-5, p. 457 et fig. 171. E. Bernand, *Inscriptions Philae*, II, p. 135-36. Sur les figurines gréco-égyptiennes représentant des porteurs d'autels, cf. W. Deonna, *Terres cuites gréco-égyptiennes*, *RA*, 1929, I, p. 281-90. Cf. également la procession isiaque décrite par Apulée, *Met.*, XI, 9-11.

[3] *P. Teb.* III, 797 (IIe siècle a.C.); sur l'isionome, cf. *infra*, p. 175-76. Un autre pastophore attaché à un sanctuaire d'Isis est mentionné sur un ostracon du Ier siècle a.C. (*O. Strasb.* 787, cf. *supra*, p. 146, n. 1).

[4] A. Erman, *Religion*, p. 457; W. Schubart, *ZÄS*, 1920, p. 92.

Quant à ceux que l'on appelle *douloi* ou *hiérodouloi* il ne semble pas qu'il faille les considérer comme des esclaves, bien qu'ils s'acquittent, dans les temples, des besognes «serviles»: confection des aliments destinés aux dieux,[4] nettoyage du sanctuaire, nourriture et entretien des animaux sacrés.[5] Sans doute le terme de *hiérodouloi* peut-il désigner les esclaves que leur maître vouait à une divinité; cette forme d'affranchissement était répandue en Grèce et en Orient, et l'on possède de nombreux exemples de consécration d'esclaves à Sarapis et à Isis en différents sanctuaires de Béotie[6]; cependant, cette coutume ne paraît pas avoir été répandue en Égypte même. Les artisans qui travaillaient à l'intérieur des temples étaient des hommes libres recevant un salaire[7]; sans doute en était-il de même pour ceux qui s'occupaient du bétail appartenant aux dieux, tels les deux éleveurs d'abeilles qui se disputent des ruches appartenant à un temple d'Isis dans un village de l'Aphroditopolite.[1] Les hiérodules de Boubastis chargés, comme leur nom l'indique (*ailouroboskoi*), de nourrir les chats sacrés ne sont pas des esclaves, car ils disent avoir été exemptés de la corvée par Ptolémée Philadelphe — et les esclaves n'étaient pas soumis à la corvée[2]; il y avait certainement dans les temples d'Isis — tout au moins dans celui de Memphis — de tels hiérodules chargés de l'entretien et de l'alimentation de la vache sacrée de la déesse.[3] Mais, lorsqu'on rencontre dans une inscription le terme de *hiérodoulos* ou de *doulos*, il n'est pas toujours aisé de discerner la qualité du personnage; l'*hiérodoulos* qui dépose son proscynème en l'honneur de la «souveraine Isis» dans le temple de Madīnet Mādī est peut-être effectivement chargé de fonctions rituelles dans un quelconque sanctuaire[4]; mais le visiteur qui inscrit son nom dans le Memnonion d'Abydos en s'intitulant «esclave de la royale déesse Isis»[5] n'est pas forcément un membre du personnel d'un sanctuaire isiaque; le terme *doulos* peut indiquer simplement la piété et le dévouement du fidèle envers la déesse.

---

[1] Suidas, s.v. Νεωκόρος· ὁ τὸν ναὸν κοσμῶν καὶ εὐτρεπίζων; cf. également Firm. Mat., I, 144, 25, 225,22, 230,29, pour qui les néocores feraient partie du haut clergé: *neocoros aut principes sacerdotum, aut magna in templis officia tractantes*; mais cela paraît peu vraisemblable. Manéthon, IV, 427, VI 437, désigne les zacores par l'expression ἀθανάτων ζακόρους, σηκῶν θ' ἁγίων ἱερῆας; cf. Fr. Cumont, *Égypte des Astrologues*, p. 123 et 131.

[2] *P. Hib.* I, 167, Momie A 9 (245 a.C.): Ἁρμιύσιος τοῦ ἀπὸ τοῦ Ἰσιείου φυλακίτου.

[3] P. Roussel, *Cultes ég.*, p. 162, 166, 177-8, 269.

[4] Le temple de Soknopaios et d'Isis Néphersès à Dimê possédait une boulangerie; cf. *OGIS* 177 (époque de Ptolémée Alexandre), l.18 sq.: du blé est livré εἰς τὸ ἀρτοκόπιν Σοκνοπαίωι καὶ Νεφερσῆι θεοῖς μεγίστοις. Cf. aussi F. Krebs, *ZÄS*, 1893, p. 38-41; Cl. Préaux, *Économie royale des Lagides*, p. 531-32.

[5] Sur l'hiérodoulie, cf. W. Otto, *Beiträge zur Hierodulie im Hellenistischen Aegypten* (Abh. München, 1950); L. Delekat, *Katoche, Hierodulie und Adoptionsfreilassung* (Münch. Beitr. 47, 1964).

[6] Cf. inscriptions d'Orchomène, de Coronée, de Chéronée, *infra*, II, p. 30-35; Fr. Cumont, *Égypte des Astrologues*, p. 145. Des actes d'affranchissement proviennent du temple de Nanaia à Suse, *SEG.*, VII, 15 sq.; L. Robert, *Rev. Phil.*, 1936, p. 137 sq.

[7] W. Otto, *Priester u. Tempel*, I, p. 315 sq.

Il est difficile de placer dans une catégorie sacerdotale déterminée le fonctionnaire attaché aux temples d'Isis que les papyrus grecs désignent sous le nom d'isionome; on ne peut le considérer comme un gardien de temple, ou comme un simple administrateur, car certains Isieia du Fayoum devaient être la propriété des isionomes.[6]

---

[1] *P. Cair. Zen.* III, 59520,7 (pétition de Pharatès, l'un des éleveurs, à Zénon): τὰ σζμήνη τὰ τῆς Ἴσιος ἐν Σαρύθει ἐν τῶι Ἀφροδιτοπολίτηι.

[2] *P. Cair. Zen.* 59451; cf. Fr. Cumont, *Égypte des Astrologues*, p. 144, n. 2 (Cl. Préaux). Selon Cumont, les hiérodules formeraient une classe du clergé inférieur; mais dans l'Égypte ancienne leur fonction ne semble pas dévolue à des prêtres.

[3] *BGU* VI, 1216 (110 a.C.), 32 sq.: εἰς τροφὴν Ἕσειτος ἀειζωίου Ἴσιος θεᾶς μεγίστης. Cf. aussi *PSI* 328 (258/7 a.C.): pétition des prêtres d'Aphrodite à Apollonios, où est mentionnée la sépulture de la vache sacrée d'Isis.

[4] A. Vogliano, *Primo Rapporto*, p. 56, n. 13; *SEG*, VIII, 552; *SB* 8142.

[5] P. Perdrizet, *Graffites grecs du Memonnion d'Abydos*, n° 311, p. 58 (couloir de la table des rois): Χρυσερῶς Φενεμμοῦς δοῦλος τῆς βασιλείας Ἴσιδος θεᾶς.

[6] *P. Magd.* 9. *Enteuxeis*, p. 15, n° 6 (an 5 d'Évergète): l'Isieion du village d''Αθηνᾶς κώμη appartient à l'isionome Ἐποῆρις Πανῆτος. *Enteuxeis*, p. 193, n° 80 (même date): l'Isieion du village d''Αρσινόη ἐπὶ τοῦ χώματος appartient à l'isionome Ἀμεννεῦς et à sa femme Στοτοῆτις.

Ils paraissent cependant avoir été chargés d'administrer les biens des sanctuaires publics, que d'ailleurs ils considèrent parfois comme leurs biens propres: l'isionome Patymis, qui a la garde du bétail appartenant à Isis et à Osiris, sans doute dans le voisinage de Philadelphie, ne se fait aucun scrupule d'offrir à Zénon une vache à son choix, comme si ces animaux lui appartenaient personnellement; il reconnaît d'ailleurs tout à fait ouvertement que ce bétail sacré lui procure sa subsistance.[1] S'agit-il de fonctionnaires laïcs ou de prêtres? L'isionome apparaît dans bien des cas comme l'unique desservant du sanctuaire auquel il est attaché ou qui lui appartient; on le voit même procéder aux actes du culte: l'isionome du village d'Arsinoé-de-la-digue était en train d'accomplir les sacrifices et les libations dans l'Isieion lorsque des malfaiteurs y firent incursion et le molestèrent[2]; quand la même aventure survint à l'isionome du village de Berenikis Thesmophorou, qualifié également de pastophore, il accomplissait les sacrifices en l'honneur du roi et de sa famille à l'intérieur de l'Isieion.[3] L'isionome de Pathyris dont un papyrus du IIe siècle rapporte le testament paraît bien avoir exercé des fonctions religieuses; il lègue en effet à sa fille une part des indemnités qui lui sont dues pour les 120 jours qu'il consacre chaque année au service d'Isis Némètis (ἡμέραι ἁγνευτικαί).[4] On peut donc penser que l'isionome était un prêtre, sinon de rang très élevé, du moins assez qualifié pour s'acquitter du service divin; et cette fonction n'était pas incompatible avec d'autres activités religieuses, puisqu'il pouvait être en même temps pastophore; mais peut-être ce titre était-il réservé aux desservants des petits sanctuaires: il ne semble pas que les grands temples, dont le personnel était nombreux, différencié et hiérarchisé, aient possédé un isionome aux attributions particulièrement définies.[1]

---

[1] *SB* 7652 = *P. Ryl.* IV, 569 = C. C. Edgar, *Bull. J. Ryl. Libr.*, 1934, p. 111 sq. (non daté. Philadelphie): τὰς δὲ λοιπὰς (= τὰς βοῦς τῆς Ἴσεως καὶ Ὀσίρεως) ἀποδοῦναι ὅπως ἂν ἔχω τὸμ βίον ἐξ αὐτῶν.

[2] *Enteuxeis*, nº 80, l.12/13: ταῦτα δὲ συνετελέσαντο Ἰσιείωι ε...[.....]υοντος καὶ συντελοῦντος τάς τε θυσίας καὶ σπονδάς.

[3] *P. Teb.* III, 797 (IIe siècle a.C.), 3: παρὰ Πορεγέβθιος τοῦ ... παστοφόρου καὶ ἰσιονόμου ... θυσιάζοντος ἐμοῦ ἐν τῶι ἐνθάδε Ἰσιείωι ὑπέρ τε τοῦ βασιλέως.

[4] *BGU* III, 993, col. II, 10, III 4 (127 a.C.). Gebelēn. Cf. A. Bouché-Leclercq, *Lagides*, III, p. 221, qui fait remarquer que le terme d'ἁγνεύειν qualifie le service religieux accompagné de purifications, de jeûnes et de continence

Un autre fonctionnaire du culte d'Isis qui apparaît seulement à l'époque ptolémaïque est le personnage appelé dans les listes de sacerdoces *hiéros polos* d'Isis grande mère des dieux; il s'agit, nous l'avons vu,[2] d'une charge créée par Cléopâtre II et qui a dû être assez éphémère, car elle semble avoir disparu au moment où Evergète II remonta sur le trône. En quoi consistaient au juste les fonctions du hiéropole d'Isis, nous l'ignorons; mais il s'agit dans tous les cas d'un culte grec, et par conséquent d'une charge passagère, dont le titulaire devait changer tous les ans. Le terme de *polos* ne nous apprend rien qui concerne la fonction elle-même; tout au plus peut-on en déduire que le prêtre en question ne devait pas dépasser un certain âge, sans doute peu avancé.[3] On remarquera que, dans les formules où apparaît le hiéropole, Isis est presque toujours qualifiée de «grande mère des dieux», ce qui n'est pas un titre égyptien; elle est en effet «mère divine» d'Horus ou «souveraine des dieux»,[4] mais seul un démiurge comme Shou ou Ptah peut porter le titre de «père des dieux» qui évoque sa fonction créatrice[5]; on pourrait donc dire que le hiéropole rend un culte à l'Isis «hellénisée», si ce terme ne nous paraissait excessivement ambigu.[6]

Le 'hiéropole d'Isis pouvait être une femme; on sait en effet que des prêtresses participaient au culte d'Isis à l'époque ptolémaïque, ce qui n'était peut-être pas le cas dans l'Égypte ancienne, à l'exception des musiciennes et des jeunes femmes — qui n'étaient pas obligatoirement des prêtresses — jouant le rôle d'Isis et de Nephthys dans les cérémonies du deuil d'Osiris. Cette dernière coutume s'est d'ailleurs maintenue sous le règne des souverains macédoniens: le P. Bremner Rhind, qui remonte à l'époque du fils d'Alexandre, enseigne que pour la fête d'Osiris, au quatrième mois de l'inondation, il faut amener deux filles vierges «la tête ornée d'une perruque, un tambourin à la main, avec leur nom inscrit sur leur bras, Isis et Nephthys», qui chanteront les hymnes et les lamentations des deux déesses[1]; c'est ce même rôle que doivent jouer les «Jumelles» du Sarapieion de Memphis, au IIe siècle, lors des cérémonies qui accompagnent l'enterrement de l'Apis; mais on ne peut les considérer comme des prêtresses[2]. Le cas de l'isionome, lorsque ce fonctionnaire est une femme, est également un cas douteux; nous avons vu que les hommes portant ce titre accomplissent les principaux actes du culte, prières et sacrifices; mais, si l'isionome d'Athénas Komè, qui est une femme, Époéris, évoque les sacrifices offerts pour le roi et sa famille dans l'Isieion qu'elle possède, elle ne prétend point les accomplir elle-même[3]; était-elle autorisée à procéder au service divin? Il est bien difficile de le savoir. En revanche, une charge sacerdotale nouvelle et réservée aux femmes apparaît à l'époque ptolémaïque, celle de la canéphore d'Isis[4]; cette fonction, qui n'a rien d'égyptien, a dû être empruntée au culte grec de Déméter.[5] La canéphore est représentée comme une femme nue ou à demi nue — la nudité, qui est exigée dans des cultes agraires et pour certaines opérations magiques, a ici une signification rituelle[6]; elle soutient des deux mains une corbeille posée sur sa tête et remplie de fleurs et de fruits, offrandes votives destinées soit à favoriser les récoltes, soit à remercier la divinité qui les a fait prospérer. De la corbeille émerge un uraeus, que l'on peut considérer comme le symbole d'Isis-Thermouthis, déesse des récoltes; l'une de ces prêtresses porte dans sa corbeille, à la place de l'uraeus, une petite statue de la déesse, ceinte d'une guirlande et agitant le sistre, sous un arceau de fleurs.[1] A droite de la prêtresse se tient parfois une petite fille jouant de la double flûte, à gauche une autre petite fille jouant du tambourin; ce sont les jeunes musiciennes, indispensables dans toutes les fêtes, que l'on voit si souvent représentées dans les peintures thébaines, et dont la fonction a dû subsister jusqu'à l'époque romaine.[2] Mais à côté de ces jeunes auxiliaires, qui peuvent être laïques, il faut noter la présence, dans le culte d'Isis, de prêtresses musiciennes: vêtues, comme la déesse, du manteau à franges noué sur la poitrine, coiffées, comme elle, de trois rangées de boucles parallèles et la tête surmontée d'une couronne de fleurs agrémentée de boutons de lotus, elles tiennent le tambourin de la main gauche, la main droite posée sur la hanche; parfois même elles frappent le tambourin dont le son doit rythmer leur chant[3]; d'autres, assises, jouent d'une petite harpe portative.[4] Ces prêtresses, chanteuses et musiciennes, participaient certainement au culte dans la mesure où le chant des hymnes et le

---

[1] Selon W. Otto, *Priester u. Tempel*, II, p. 73, n. 4, p. 175, n. 2, l'isionome ne serait pas un prêtre; pour les raisons invoquées plus haut, cette hypothèse nous paraît difficilement soutenable. Plusieurs isionomes sont mentionnés dans des papyrus, sans que soit indiquée leur appartenance à un sanctuaire déterminé; cf. *P. Cair. Zen.* 59172,13 (256/5 a.C.): l'isionome Μειεῦς réside peut-être à Philadelphie; *P. Cair. Zen.* 59788,26; *P. Petr.* III, 82,5: un personnage est qualifié d'ἰσιονόμος ὑπὲρ τῆς Ἴσιος (Théadelphie?); *Enteuxeis*, nº 70 = *P. Magd.* 21 (an 1er de Philopator): un isionome nommé Horus, sans doute de Magdola, est accusé d'avoir mutilé les porcs du plaignant, Ptolémaios; *Zen. Pap.* 119,38: autre isionome nommé Horus.

[2] Cf. *supra*, p. 41 et n. 3.

[3] A moins que le terme de πῶλος n'ait perdu, dans son emploi religieux, toute sa signification originelle.

[4] Philae 243, H. Junker, *Pylon*, p. 232.

[5] Cf. la titulature de Ptah (*Edfou*, I, 85): «Ptah-Ta-tenen père des dieux ... qui porta en lui, construisit et engendra les dieux, père à la fois des hommes et des femmes» (cité par S. Sauneron, *Naissance du monde*, p. 66).

[6] Cf. *supra*, p. 98-99. Dans un seul exemple à notre connaissance le hiéropole est appelé «hiéropole de la grande Isis» (*PSI* XIV, 1402,4; 125/124 a.C.); mais cette épithète est dépourvue de signification précise.

---

[1] *P. Bremner Rhind* = *P. Brit. Mus.*, nº 10188, I, 1 (avant 312/11, ou peut-être 306 a.C.); cf. R. O Faulkner, *JEA*, 1936, p. 121 sq.

[2] Cf. U. Wilcken, *UPZ*, I, p. 46 sq., 177 sq.

[3] P. Magd., 9; *Enteuxeis*, p. 15, nº 6.

[4] La canéphorie n'est pas réservée à Isis; elle apparaît également dans le culte d'Arsinoé Philadelphe, cf. W. Otto, *Priester u. Tempel*, I, p. 185.

[5] Cf. P. Perdrizet, *TC Fouquet*, p. 116.

[6] La nudité est une garantie de pureté corporelle. Cependant, certaines de ces prêtresses portent une tunique et ont le buste entouré d'une guirlande de fleurs, cf. P. Perdrizet, *TC Fouquet*, pl. CIII, nº 306; E. Breccia, *Mon.*, II, 2, pl. VI, 19, pl. LV, 279.

---

[1] E. Breccia, *Mon.*, II, 2, pl. VI, 19. Cf. pl. XLII, 1

[2] Cf. E. Breccia, *Mon.*, II, 2, p. 20-21. Sur les flûtistes, cf. P. Perdrizet, *Bronzes Fouquet*, 68-71; *TC Fouquet*, p. 120-21. Il faut noter une autre interprétation possible des femmes à la corbeille (cf. p. 84), qui seraient les incarnations d'une déesse nourricière des morts, Nout ou Hathor; mais le détail de la corbeille paraît se rapporter plutôt à un rite grec.

[3] Cf. P. Graindor, *TC*, pl. XV, 39 et p. 112-113: la prêtresse, la bouche entrouverte, semble chanter. Cf. aussi P. Perdrizet, *TC Fouquet*, pl. C, 326; E. Breccia, *Mon.*, II, 2, pl. LVIII, fig. 287; Von Sieglin, II, 2, pl. XCVIII, 3; W. Weber, *TK Berlin*, pl. 24, 241 et p. 156. Isis est elle-même représentée tenant le tambourin, tandis qu'un prêtre sacrifie un taureau rouge devant Osiris, dans une des chapelles d'Osiris sur le toit du temple d'Hathor à Dendéra. Cf. pl. XLI, 1

[4] Cf. pl. XL, 1 Le tambourin était connu dans l'Égypte ancienne, ainsi que plusieurs sortes de harpes: la harpe trigone, portative, la harpe en demi-cercle, fixée au sol, devant laquelle le musicien s'accroupit (cf. harpiste aveugle de la tombe de Nakht, XVIIIe dynastie; musicienne de la tombe de Rekhmirē, XVIIIe dynastie), et la harpe haute dont on joue debout (cf. musicienne de la tombe de Djéserkarēseneb, XVIIIe dynastie.)

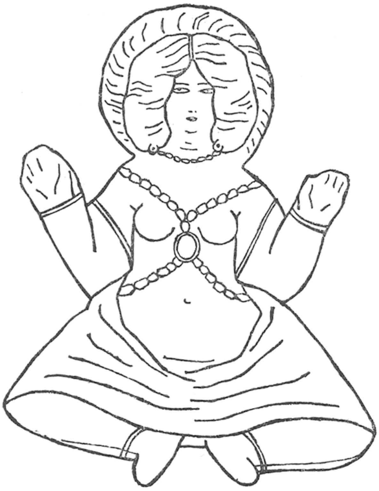


Fig. 8. Orante
(Caire Inv. n° 62958)

son des instrument s'y intègrent; avaient-elles cependant d'autres attributions à proprement parler sacerdotales, c'est ce qu'il est difficile de préciser. On sait qu'il existait à Dimê, en plus des prêtres de Soknopaios et d'Isis Népharsès, un collège de prêtresses de ces deux divinités,[1] mais nous ne possédons aucun renseignement sur leurs fonctions.

Il est possible enfin que, dans certains sanctuaires d'Isis, des jeunes filles, sans être prêtresses, aient été consacrées à la déesse, au moins jusqu'à leur mariage; cette pratique est attestée par le roman de Xénophon d'Éphèse, où la jeune Anthia, pour échapper à son poursuivant, l'Indien Psammis, prétend avoir été consacrée par son père, dès sa naissance, à la déesse Isis, jusqu'à l'époque de son mariage; l'affirmation doit bien être vraisemblable, car le Barbare, à ce qu'il paraît, la prend fort au sérieux.[2] De fait, on connaît l'existence, à Oxyrhynchos, à l'époque impériale, d'une «vierge consacrée», *hiéra parthénos*, qui, d'après le contexte, a pu être vouée à Isis[1]; cependant, l'usage de consacrer des jeunes filles à la déesse n'est attesté par aucun document de l'époque ptolémaïque.

---

[1] *P. Amh.* 30 (IIe siècle a.C.): contestation entre la prêtresse Θεμβῶς et le prêtre Τεσενούφις au sujet d'une maison de Soknopaiou Nèsos.

[2] Xénophon d'Éphèse, *Éphes.*, III, 11 (éd. Dalmeyda, Belles Lettres): (Anthia) σκήπτεται πρὸς τὸν Ψάμμιν (δεισιδαίμονες δὲ φύσει βάρβαροι) ὅτι αὐτὴν ὁ πατὴρ γεννωμένην ἀναθείη τῇ Ἴσιδι μέχρις ὥρας γάμων; cf. aussi *ib.*, IV, 3, V, 4. L'expression qui désigne son état est l'adjectif ἱερός; Anthia est ἱερὰ τῆς Ἴσιδος (*ib.*, III, 12). Cf. *infra*, III, p. 170-72.

Outre le rôle des femmes dans le culte, une innovation importante, et probablement d'inspiration grecque, est la formation, à partir du IIe siècle au moins, de sociétés cultuelles vouées à l'adoration d'une ou plusieurs divinités; ces associations peuvent être composées de laïcs, mais certaines d'entre elles sont manifestement religieuses et attachées à un sanctuaire, telles les confréries d'Isis-Hathor et d'Hathor de Dendéra, qui prennent part à la fête de la victoire d'Horus à Edfou.[2] Les *kômegetai* et les *thiaseitai* associés à un certain Sparis, qui peut être leur chef, dans une inscription de Taposiris Parva, sont apparemment les membres d'une société cultuelle appelée *thiase*, à la manière grecque[3]; ce terme et celui de *kômegetès*, qui est en rapport avec le *kômos* dionysiaque, peuvent indiquer que cette société est organisée sur le modèle des thiases de Dionysos — dont on sait que le culte était répandu dans l'Égypte grecque.[4] On constate cependant que leur dédicace n'est pas adressée à une divinité en particulier, dont ils se proclameraient les adorateurs, comme c'est le cas pour la plupart des confréries; en effet, les divinités auxquelles ils consacrent un autel et des perséas sont non seulement celles du cycle orisien — Osiris appelé Osoros, Sarapis, Isis et Anubis — mais encore «tous les dieux et toutes les déesses». En revanche, l'association qui, au Ier siècle, consacre un terrain à Isis 'Εσεγχῆβις, à Soknopaiou Nèsos, se réclame manifestement de la déesse dont elle porte le nom: σύνοδος 'Εσεγχηβιακή[5]; l'épithète,

[1] *P. Merton*, II, 73, 1 sq. (163/4 p.C.): il s'agit d'une déclaration faite par la «vierge consacrée» Ταοφρύωνις, par l'intermédiaire du prêtre d'Athéna Thouéris et d'Isis; il est probable que la jeune fille avait été vouée à ces deux déesses.

[2] *Edfou*, VI, 83,6 et 9-10; M. Alliot, *Culte d'Horus*, II, p. 703-4. L'existence des confréries d'Hathor et d'Isis-Hathor est attestée au IIe siècle a.C.

[3] *OGIS* 97 (époque de Ptolémée Épiphane et de Cléopâtre); cf. *supra*, p. 114-15.

[4] Cf. *supra*, p. 74.

[5] *SB* 4211 (68 a.C.); réédité par O. Koefoed-Petersen, *Les stèles égyptiennes*, p. 45-46, n° 60. Le terme κωμαστήριον, qui apparaît dans cette inscription, désigne en général l'endroit où est célébré le κῶμος; employé dans plusieurs papyrus du Ier au IIIe s. p.C., il paraît bien indiquer, de même que le

probablement unique, indique bien que la société a été fondée en l'honneur d'Isis de Chemmis et pour l'exercice de son culte. Il y a là un particularisme religieux — l'association est vouée à une forme locale de la déesse, apparemment inconnue hors du sanctuaire de Soknopaiou Nèsos — qui est à l'opposé des tendances universalistes manifestée dans la dédicace des *thiaseitai* de Taposiris parva. C'est aussi à une forme locale d'une grande divinité — Osiris appelé «le Garçon né à Éléphantine» — que s'adresse le culte de la confrérie d'Éléphantine dont on a conservé le blâme adressé à l'un de ses membres[1]; mais ici encore le culte ne paraît pas avoir été exclusif: Isis est vénérée aussi bien qu'Osiris par les membres de la congrégation (exception faite pour le personnage pris en faute, qui d'ailleurs s'est montré irrévérencieux envers les deux divinités), et c'est de l'oracle de Khnoum, Sothis et Anoukis qu'émanent les messages de reproches. On peut penser que, d'une manière générale, si le fait d'appartenir à une association religieuse conférait au fidèle des obligations particulières envers une divinité, il ne lui interdisait pas le culte de tout autre divinité de son choix.

L'existence à l'intérieur des temples des reclus volontaires et de ceux que l'on désigne sous le nom de *katochoi* ne concerne pas, à proprement parler, le culte d'Isis; cependant Plutarque évoque ceux qui séjournent dans les temples isiaques, supportant patiemment les rigueurs du service divin dans l'espoir d'obtenir la révélation ou d'arriver à la connaissance (γνῶσις) de la nature de la déesse[2]; il est probable que les *therapeutai*, qui souvent consacraient une partie de leurs biens à la divinité et venaient soit faire une «retraite», soit finir leurs jours dans l'enceinte sacrée, trouvaient dans les sanctuaires d'Isis un lieu de repos et de prière. Mais le problème des *katochoi* de Sarapis est tout autre, et plus complexe: s'agit-il de prisonniers, de misérables ayant cherché asile et protection dans le sanctuaire, de possédés en proie à une folie divine, d'interprètes des oracles et des songes? Les théories les plus diverses ont été émises à leur sujet et

---

κωμεγέται d'*OGIS* 97, que les confréries égyptiennes avaient adopté le vocabulaire technique des confréries dionysiaques. Le chef de la σύνοδος, Hélénos, est qualifié de συναγωγός; ce terme ne paraît pas impliquer une fonction cultuelle déterminée.

[1] Cf. *supra*, p. 150, n. 6.

[2] Plutarque, *De Is.*, 2: cf. Fr. Cumont, *Égypte des Astrologues*, p. 147-8.

ont trouvé des arguments en leur faveur; tout au plus peut-on éliminer les interprétations qui assimilent la *katochè* à une réclusion criminelle et les *katochoi* à des prisonniers auxquels il était matériellement impossible de quitter le sanctuaire. Il est peut-être plus exact de les considérer comme des gens qui se sont consacrés à Sarapis, soit volontairement, soit parce qu'ils ont cru entendre son «appel», et qui, en échange des services qu'ils peuvent rendre ou des présents qu'ils ont apportés, obtiennent pour le restant de leur existence la protection du dieu et de ses desservants. Il est possible également que ces reclus, vivant dans l'intimité du dieu qui les a appelés à son service, aient été considérés comme particulièrement doués pour la prophétie et l'interprétation des songes; Ptolémée, le reclus du Sarapieion de Memphis, consignait selon un ordre déterminé en vue de leur interprétation les songes qu'il recevait [1];selon les textes astrologiques, les *katochoi* étaient remplis de l'esprit divin et l'on interprétait comme des oracles les mots sans suite qui sortaient de leur bouche.[2] Mais il paraît difficile de faire de la *katochè* la préfiguration du monachisme ou de considérer les *katochoi* comme des novices se préparant à la cérémonie de l'initiation; on devenait *katochos*, pour toute sa vie ou pour quelque temps seulement, par reconnaissance envers Sarapis ou pour s'attirer sa protection.[3]

Si les *katochoi* haillonneux, négligés, barbus et chevelus, sont peu soucieux des règles de pureté corporelle imposées au clergé,[4] en revanche le prêtre isiaque, à l'époque de Plutarque et à plus forte raison à l'époque ptolémaïque, observe soigneusement tous les préceptes et tous les interdits. Soumis à un régime alimentaire rigoureux, il s'abstient de toute «sécrétion», c'est-à-dire, selon Plutarque, de presque tous les légumes, ainsi que de la chair du mouton et du porc, et même du sel.[1] La tonsure, la circoncision, le port de vêtements de lin sont également des obligations strictes, car «il n'est pas permis à ce qui est pur de toucher à ce qui est impur»;[2] la continence enfin devait être pratiquée, au moins pendant le temps que le prêtre passait dans le sanctuaire, et sur ce point Tertullien donne les prêtres de Sarapis en exemple aux chrétiens.[3] Cependant, si la pureté exigée des prêtres apparaît surtout comme une sorte d'hygiène corporelle, elle recouvre des préoccupations d'ordre essentiellement moral et religieux; «ce n'est pas le port des vêtements de lin, ni l'usage de se raser, qui fait les prêtres d'Isis» écrit Plutarque; «le véritable isiaque est celui qui, ayant reçu par la voie légale de la tradition tout ce qui s'enseigne et se pratique de relatif à ces divinités, le soumet à l'examen de sa raison et s'exerce par la philosophie à en approfondir toute la vérité».[4] Il est difficile d'apprécier dans quelle mesure les prêtres égyptiens d'Isis étaient

---

[1] Cf. A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la Divination*, III, p. 385-6.

[2] Fr. Cumont, *Égypte des Astrologues*, p. 148-9, 162-3, qui signale l'importance du témoignage des astrologues pour le problème des katochoi. Selon la théorie de Preuschen, (*Mönchtum u. Sarapiskult*; cf. CR de J. Réville, in *RHR*, 1903, 48, p. 274), les katochoi seraient possédés d'une folie envoyée par Sarapis et viendraient chercher leur guérison au Sarapieion. P. Perdrizet, *Graffites grecs du Memnonion d'Abydos*, Introd., p. XVII-XVIII, soutient une thèse assez voisine, bien qu'il ne les considère pas eux-mêmes comme des possédés: les katochoi s'occuperaient d'oracles et d'incubation, ils serviraient de «médium» entre la divinité et les fidèles.

[3] Cf. Th. Brady, *Reception*, p. 27-8. Sur le problème des katochoi, cf. K. Sethe, *Sarapis u. die sog.* κάτοχοι, Berlin, 1913; H. Bonnet, *RÄRG*, art. Sarapis, p. 654-5; W. W. Tarn, *La civilisation hellénistique* (Paris, 1936), p. 333-34; U. Wilcken, *UPZ* I; F. Von Woess, *Das Asylwesen Aegyptens in der Ptolemäerzeit*, Münch. Beitr. 5, 1923; L. Delekat, *Katoche, Hierodulie und Adoptionsfreilassung*, Münch. Beitr., 47, 1964. Sur la claustration dans les temples, cf. S. Morenz, *Rel. égypt.*, p. 329, n. 3.

[4] Firm. Mat., I, 148,8: ... *in templis manere sordidos et sic semper incedere*

---

et qui nunquam tondeant comam; cf. aussi Manéthon, I, 239 sq.: οἱ δὲ ἐν κατοχῇσι θεῶν πεπεδημένοι ... εἵματα μὲν ῥυπόωντα, τρίχες δ' οὔρησιν ὅμοιαι ἵππων κηροπαγεῖς οὖλαι πληροῦσι κάρηνον; la négligence du corps serait un signe de préoccupation spirituelle, Fr. Cumont, *Égypte des Astrologues*, p. 150.

[1] Plutarque, *De Is.*, 5; cf. également *Quaest. Rom.*, 95 et *Quaest. conv.*, VIII, 10. En fait les interdits alimentaires devaient différer selon les villes et les sanctuaires; il ne semble pas qu'un animal ou une plante aient été considérés comme tabous dans toute l'Égypte. Calasiris, le prêtre d'Isis que met en scène le roman d'Héliodore, ne se nourrit que de fruits et «s'abstient de vin et de nourriture qui ait été vivante» (Héliodore, *Éthiop.*, III, 11: οἴνου καὶ ἐδεσμάτων ... τῶν ἐνεψυχωμένων ἀπέχεται).

[2] Plutarque, *De Is.*, 4, citant Platon, *Phédon*, 67 B: καθαροῦ γὰρ ... οὐ θεμιτὸν ἅπτεσθαι μὴ καθαρῷ; cf. également Hérodote, II, 81, sur l'interdiction des vêtements de laine, et l'*Apologie* d'Apulée, § LVI. A. Wiedemann, *Her. 2 Buch.*, p. 167, met en doute cette interdiction, qui semble pourtant avoir été absolue. Mais on s'explique mal que la peau de panthère portée par certains prêtres n'ait pas été considérée comme impure.

[3] Tertullien dans Migne, *PL*, II, 928: *novimus et continentes viros, et quidem tauri illius aegyptii antistites*. Cf. aussi 953, Th. Hopfner, *Fontes*, p. 381.

[4] Plutarque, *De Is.*, 3: οὔτ' Ἶσιακοὺς (ποιοῦσιν) αἱ λινοστολίαι καὶ ξυρήσεις· ἀλλ' Ἰσιακός ἐστιν ὡς ἀληθῶς ὁ τὰ δεικνύμενα καὶ δρώμενα περὶ τοὺς θεοὺς τούτους, ὅταν νόμῳ παραλάβῃ, λόγῳ ζητῶν καὶ φιλοσοφῶν περὶ τῆς ἐν αὐτοῖς ἀληθείας.

détenteurs de doctrines relatives à la déesse — de toutes façons, la science sacrée semble avoir été l'apanage de spécialistes, et non de tous les prêtres, et l'on ne sait même pas s'il leur était demandé des connaissances théologiques — et encore plus difficile d'admettre qu'ils aient pratiqué un examen critique et philosophique des enseignements qu'ils pouvaient recevoir; s'il est certain qu'une partie du clergé accomplissait un travail de réflexion théologique et d'élaboration des doctrines, on ne saurait assimiler cette activité à la réflexion individuelle et à la recherche personnelle de la vérité dont parle Plutarque. Mais on ne peut douter que l'effort de purification demandé aux prêtres n'ait été d'ordre spirituel aussi bien que physique; les exhortations adressées aux «prophètes» d'Edfou témoignent d'une morale exigente et pure: «Ne vous souillez pas d'impureté, ne commettez pas de péché, ne faites pas de tort aux gens, aux champs ou à la ville: parce qu'ils sont sortis de Ses yeux (et qu') ils existent par Lui! Son coeur est en grande tristesse, à cause du mal qu'Il doit punir ... Ne couvrez pas de (votre) voix la voix d'autrui ! ... Ne soutenez pas mensonge contre vérité en invoquant le Seigneur!».[1] Cette pureté que le dieu aime «plus que des millions d'objets (précieux), plus que des centaines de milliers (de pièces) d'or», est un effort de l'âme qui tend au bien et à la justice; elle est en effet identifiée à Maat, la «très pure», incarnation de la vérité, de la justice et de la piété.[2] Il est peu probable que le clergé égyptien dans son ensemble ait été aussi irréprochable et pur qu'il convenait; certaines histoires peu brillantes entre sacerdoces rivaux ou entre prêtres d'un même sanctuaire montrent bien que les admonestations adressées aux prophètes d'Edfou n'étaient pas inutiles.[3] Pourtant la sainteté proverbiale des prêtres égyptiens — et de ceux d'Isis en particulier — n'est pas seulement un thème littéraire cher aux romanciers grecs; Diodore, qui est une source de renseignements fort utile quant aux moeurs et coutumes des Égyptiens, affirme qu'ils ont une grande vénération pour les prêtres, dont la science est reconnue et qui, intervenant dans les affaires les plus importantes, jouent le rôle de conseillers auprès des souverains.[1]

---

[1] *Edfou*, III, 361-362; M. Alliot, *Culte d'Horus*, I, p. 186. On trouve des textes analogues à Dendéra et à Kom Ombo.

[2] *Edfou*, VI, 348-349; M. Alliot, *ib.*, p. 183.

[3] Cf. S. Sauneron, *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, p. 15 sq.

Il ajoute que le clergé est exempt de tous impôts, ce qui paraît fort exagéré, et que le tiers du sol de l'Égypte lui appartient, Isis elle-même le lui ayant donné pour subvenir aux frais du culte[2]; il est probable qu'il s'agit là d'une légende émanant du clergé, désireux de justifier ses prétentions à la possession du sol. Si la ἱερὰ γῆ appartenait en droit aux temples, les premiers Lagides ne s'étaient point fait scrupule de s'en réserver l'administration, voire de la confisquer à leur profit; mais leurs successeurs plus faibles avaient fait, on l'a vu, maintes concessions au clergé, auquel étaient accordés exemptions fiscales, produits de taxes, loyers de terre sacrée[3]; les revenus des temples étaient apparemment suffisants pour que soit assurée la subsistance de leur personnel en même temps que l'entretien des dieux et la célébration des fêtes solennelles, qui devaient nécessiter des dépenses importantes. En ce qui concerne les ressources des temples d'Isis et leur administration, nous ne possédons guère que des données éparses et qui ne nous permettent pas d'avoir une vue d'ensemble de la question; mais on peut penser que, une fois encore, la situation différait selon l'importance des sanctuaires. Les grands temples, dont les possessions étaient souvent étendues et les prêtres nombreux, jouissaient de bons revenus et utilisaient les services de tout un personnel administratif; les sanctuaires de moindre importance pouvaient se contenter d'un intendant; parfois aussi les prêtres joignaient à leurs fonctions sacerdotales des fonctions administratives et surveillaient eux-mêmes la rentrée des produits des champs. Lorsque le sanctuaire appartenait en propre à son desservant, l'administration en était sans doute simplifiée; il semble cependant qu'à l'époque ptolémaïque — du moins au IIIe siècle — l'État ait possédé un droit de contrôle sur tous les édifices du culte, même privés; nous avons vu qu'une isionome du Fayoum était obligée de demander au roi l'autorisation de faire démolir, pour le reconstruire, un Isieion qui lui appartenait.[1]

---

[1] Diodore, I, 73: (les prêtres) μεγίστης ἐντροπῆς τύγχανον παρὰ τοῖς ἐγχωρίοις διά τε τὴν εἰς τοὺς θεοὺς ἐπιμέλειαν καὶ διὰ τὸ πλείστην σύνεσιν τοὺς ἄνδρας τούτους ἐκ παιδείας εἰσφέρεσθαι ... περὶ τῶν μεγίστων οὗτοι προβουλευόμενοι συνδιατρίβουσι τῷ βασιλεῖ τῶν μὲν συνεργοί, τῶν δὲ εἰσηγηταὶ καὶ διδάσκαλοι γινόμενοι.

[2] Diodore, I, 21,7: τὴν Ἶσιν ... τὸ τρίτον μέρος τῆς χώρας αὐτοῖς δοῦναι πρὸς τὰς τῶν θεῶν θεραπείας τε καὶ λειτουργίας; cf. W. Otto, *Priester u. Tempel*, I, p. 262, n. 5.

[3] Cf. Cl. Préaux, *Économie royale*, p. 49 sq.

Le seul fonctionnaire administratif qui apparaisse dans les documents grecs relatifs au culte ptolémaïque d'Isis est un personnage de rang assez peu élevé, semble-t-il, le *lesônis*; il faut remarquer également que le seul sanctuaire d'Isis où soit attestée la présence de ce fonctionnaire est celui de Soknopaiou Nèsos, où elle est associée au dieu crocodile Soknopaios.[2] Dans l'un de ces documents, les prêtres de Soknopaios et d'Isis Néphersès se plaignent du *lesônis* Petesouchos, accusé d'avoir collecté indûment des rentes de terrains appartenant au temple[3]; dans l'autre, un «prophète» nommé Diodore donne des directives aux prêtres de ces deux divinités pour procéder à la vente du *thésauros*; le *lesônis* doit assister à l'opération.[4] Ses fonctions, qui l'amènent à s'occuper des revenus d'un temple et, dans une certaine mesure, à contrôler l'activité des prêtres, n'ont rien de religieux; si son nom grec est dérivé de l'égyptien *mr.šn*, il est probable que cette expression doit servir à désigner non le grand-prêtre, comme dans le décret de

---

[1] *Enteuxeis*, p. 15, nº 6; cf. *supra*, p. 132-33.

[2] Le λεσῶνις joue-t-il un rôle particulier dans le culte des dieux crocodiles? On le retrouve mentionné dans une demande de droit d'asile adressée à Ptolémée XII et à Cléopâtre Tryphaina pour le sanctuaire de trois dieux crocodiles, Psosnaus, Pnéphéros et Soxis, à Euhéméria (70/69 a.C.); cf. *SB* 5827 et 6154; M. Th. Lenger, *Corpus des Ordonnances des Ptolémées*, nº 69; P. Roussel, *Le titre* de ΛΕΣΩΝΙΣ *et les dieux crocodiles*, *REG*, 1916, p. 173-80; cf. aussi U. Wilcken, *Ostr.* I, p. 382.

[3] *P. Amh.* II, 35 = U. Wilcken, *Chrest.*, 68 (132 a.C.); la plainte est adressée au stratège Apollonios. Il semble que les administrateurs des temples, aussi bien que les desservants, aient eu tendance à confondre un peu trop facilement ce qui appartenait au sanctuaire avec ce qui leur appartenait personnellement; cf. *supra*, p. 176.

[4] *P. Amh.* 41, 15 (IIe siècle a.C.); cf. aussi *P. Amh.* 40,1, qui est une lettre adressée au *lesônis* et aux prêtres de Soknopaios. Un inventaire du temple voisin du sanctuaire de Soknopaios, à Soknopaiou Nèsos, mentionne un μασθός de bronze qui peut avoir été une sorte de θησαυρός, c'est-à-dire un tronc, cf. *P. Rain.* 8; K. Wessely, *Karanis und Soknopaiou Nesos*, p. 58-9; W. Otto, *Priester und Tempel*, I, p. 333, n. 2. Sur un θησαυρός provenant du temple d'Asklépios et d'Hygie de Ptolémaïs, cf. C. C. Edgar, *A thesaurus in the Mus. of Cairo*, *ZÄS*, 1902/3, p. 140. E. Bernand, *Inscriptions métriques*, p. 655, n. 2.

Canope,[1] mais celui qui, dans certains cas, peut être l'administrateur principal du sanctuaire. La pétition des prêtres de Soknopaiou Nèsos indique que le *lesônis* devait prêter serment à son entrée en fonctions; il est possible que la charge ait été conférée annuellement par les prêtres, mais le système de nomination a pu différer selon les sanctuaires.[2]

Si les revenus des temples permettaient en principe au clergé, ainsi que l'écrit Diodore, d'assurer les sacrifices, de nourrir ses aides et de subvenir à ses propres besoins,[3] ils pouvaient cependant, même dans les grands sanctuaires, aux ressources abondantes, se trouver fortement amoindris du fait des charges et des dépenses incombant aux prêtres. Dans leur pétition adressée à Ptolémée Évergète II et à son épouse Cléopâtre, les prêtres d'Isis de Philae se plaignent véhémentement aux souverains des frais que leur occasionnent les visites officielles au temple des «stratèges, épistates, thébarques, basilicogrammates» et tous les autres administrateurs *(pragmatikoi)*, les troupes qui les accompagnent et «le reste de leurs serviteurs»; les prêtres sont en effet obligés — contre leur gré, soulignent-ils — de subvenir à l'entretien de tous ces fonctionnaires et de leur suite, ce qui ne va pas sans causer des torts au sanctuaire, car le matériel nécessaire à la célébration du culte — il s'agit sans doute surtout du bétail destiné aux sacrifices et des aliments qui servent de nourriture à la divinité — risque de faire défaut.[4] Il est permis de se demander si les frais des visites officielles pouvaient réellement grever le budget d'un temple aussi riche que l'était celui de Philae[1]; cependant il faut croire que la chose était vraisemblable, car la plainte des prêtres fut entendue et ordre donné de ne plus leur faire subir de «vexations».

---

[1] Au terme d'ἀρχιερεύς correspond le démotique *mr-šn*; cf. P. Roussel, *art. cit.*; W. Otto, *Priester u. Tempel*, I, p. 39, n. 2, II, p. 313.

[2] P. Roussel, *art. cit.* Cf. Grenfell-Hunt, *P. Teb.* II, 295, note à la l.11. Le *lesônis* porte le plus souvent un nom égyptien, mais celui d'Euhéméria est d'origine macédonienne.

[3] Diodore, I, 73: ἐκ δὲ τούτων τῶν προσόδων τάς τε θυσίας ἁπάσας τὰς κατ᾽ Αἴγυπτον συντελοῦσι καὶ τοὺς ὑπηρέτας τρέφουσι καὶ ταῖς ἰδίαις χρείαις χορηγοῦσιν.

[4] A. Bernand, *Inscriptions Philae*, I, p. 160 sq. L'inscription se trouve sur le piédestal d'un petit obélisque de granit noir découvert en avant du pylone du grand temple d'Isis à Philae. Les termes employés dans la pétition sont intéressants à la fois en eux-mêmes et en ce qu'ils sont révélateurs d'un état d'esprit probablement fort répandu: (les visiteurs officiels) ἀναγκάζουσι ἡμᾶς (= les prêtres) παρουσίας αὐτοῖς ποιεῖσθαι οὐχ ἑκόντας καὶ ἐκ τοῦ τοιούτου συμβαίνει ἐλαττοῦσθαι τὸ ἱερὸν καὶ κινδυνεύειν ἡμᾶς τοῦ μὴ ἔχειν τὰ νομιζόμενα πρὸς τὰς γινομένας ὑπέρ τε ὑμῶν καὶ τῶν τέκνων θυσίας καὶ σπονδάς. Le terme de παρουσία semble fort rare sous les Ptolémées, dans l'acception très particulière qu'il possède ici.

III. Le culte

Le culte de toute divinité égyptienne comporte deux sortes de cérémonies très différentes: le service régulier à l'intérieur du sanctuaire et les fêtes annuelles; alors qu'à celles-ci, qui se passent à l'extérieur, tout le peuple est invité à participer, le service quotidien est réservé aux prêtres les plus haut placés dans la hiérarchie sacerdotale et s'accomplit dans la partie la plus secrète des temples. L'unité du rituel, dans le culte journalier, est l'une des caractéristiques essentielles de la religion égyptienne et demeurera telle jusqu'à son extinction; chaque jour, aux mêmes heures, dans tous les temples d'Égypte, les mêmes rites s'accomplissent, destinés à maintenir sur terre la réalité de la présence divine, de façon que la divinité réside à jamais dans le temple, son habitation, à l'abri de toute offense et de toute souillure. Que le sanctuaire soit Karnak, Edfou ou Philae, la divinité Amon, Horus, ou Isis, au Nouvel Empire comme à l'époque ptolémaïque, les actes du culte se déroulent d'une façon immuable, dans un ordre déterminé; la fonction essentielle du prêtre est de faire en sorte que tout se passe selon cet ordre, que rien ne soit changé dans l'exécution des rites ou dans la récitation des formules. Les fêtes au contraire, qui sont célébrées au grand jour et avec une foule de participants, laïques et sacerdotaux, tout en comportant des éléments semblables — processions, hymnes, «sortie» du dieu — diffèrent profondément selon chaque divinité, dans la forme qu'elles revêtent comme dans leur contenu mythique.

A. Le service journalier

Le service journalier, qui est remplacé tous les quatre à cinq jours par un service solennel, ou service de fête, aux rites plus développés, souvent accompagné d'une «sortie» du dieu, se compose de trois cérémonies célébrées le matin, à midi et le soir. Celle du matin, l'offrande par excellence, est de beaucoup la plus importante, alors que celle de midi, qui ne comporte guère que des aspersions d'eau et des offrandes d'encens, est surtout destinée à entretenir «en cette heure spécialement importante de midi, la pureté rituelle de la maison divine»[1]; celle du soir, qui est une sorte de répétition de celle du matin, se déroule dans les chapelles latérales et non dans le sanctuaire et «prépare le séjour nocturne» de la divinité hors du monde terrestre. L'offrande s'accomplit toujours hors de la vue du public, dans une salle sombre et retirée tout au fond du sanctuaire, car le statue divine est «plus inaccessible que ce qui est dans le ciel, plus voilée que ce qui se passe dans le monde inférieur, (plus cachée) que les habitants de l'eau originelle»[2]; aussi les prêtres doivent-ils garder un secret absolu sur ce qu'ils ont seuls le privilège de contempler, ainsi qu'en témoigne l'exhortation adressée aux «prophètes» et «gardes du secret» d'Edfou: «Ne révélez pas ce que vous voyez, en toutes choses secrètes des sanctuaires!».[3]

---

[1] Une dîme sur toutes les denrées venant de Nubie et traversant la Dodécaschène pour aller en Égypte devait être payée au sanctuaire d'Isis de Philae; cf. K. Sethe, *Dodekaschoinos*, p. 16-17; W. Otto, *Priester u. Tempel*, I, p. 358. Le ταμιῆον d'Isis à Philae est mentionné sur un ostracon du IIe siècle a.C. (*SB* 7395 = *Archiv. f. Pap.*, 6, 1920, p. 218, nº 1).

Aucune source grecque ne nous a livré de renseignements sur la façon dont se déroulait l'office quotidien dans les sanctuaires d'Isis, à l'époque ptolémaïque — et l'on pourrait en conclure que le secret était bien gardé; les sources égyptiennes elles-mêmes ne sont pas toujours explicites, surtout en ce qui concerne les temples du Delta, dont il ne reste pas grand chose.[4] Mais, en vertu de la permanence et de l'unité du rituel, on peut penser que l'office célébré chaque jour en l'honneur d'Isis dans tous ses temples d'Égypte était analogue à celui que l'on célébrait à la même époque en l'honneur d'Horus à Edfou, par exemple; celui-ci étant bien connu, nous nous bornerons à en rappeler les grandes lignes.

Avant le lever du soleil, le «grand-prêtre pur», ayant procédé aux ablutions et revêtu les habits sacerdotaux, purifie et consacre par des libations d'eau les offrandes qui viennent d'être apportées en procession et déposées dans la salle de l'autel; cette eau essentiellement vivifiante est celle qui sort du Noun primordial; c'est l'eau de «Vie et prospérité qui sort d'Éléphantine, le fluide qui sort d'Osiris».[1] Les offrandes destinées à l'alimentation du dieu — mais qui retourneront aux prêtres, lorsque le dieu s'en sera «rassasié» — incarnent la fécondité et la richesse de l'Égypte: viande purifiée et choisie, venue des abattoirs sacrés, chair rôtie des boeufs, «des bubales, des oryx, des bouquetins» dont la fumée monte jusqu'au ciel; pains et gâteaux, jarres de bière «sans nombre», fruits et «fleurs des champs»; à travers tous ces produits, c'est aussi la terre d'Égypte qui est offerte symboliquement «à la majesté» du dieu.[2] Au moment où le prêtre monte les degrés qui le conduisent au sanctuaire, lorsque le soleil se lève, le choeur entonne l'hymne matinal destiné à éveiller la divinité, où alternent la litanie psalmodiée par le soliste et le refrain repris par les choristes; chaque épithète, chaque partie du corps divin est successivement invoquée et invitée à s'éveiller à la vie. Mais la cérémonie de l'éveil matinal du dieu ne paraît avoir sa place que dans le service solennel; il se peut d'ailleurs que pour les jours ordinaires une formule de prière ait remplacé l'hymne.[3] En montant l'escalier, le prêtre se proclame digne d'accéder à l'habitation du dieu: «Mes mains sont lavées, mes pieds sont purs, tous mes membres sont sanctifiés!»[4]; il ouvre alors la porte du sanctuaire en prononçant des formules empruntées au mythe d'Horus et de Seth.[5] Dans le sanctuaire obscur, il allume un cierge qui éclairera ses gestes et qui doit être renouvelé chaque jour,[1] puis, déliant le lien de papyrus et brisant le sceau d'argile qui ferment le naos, il en retire l'image divine. Tous ces actes doivent se faire avec lenteur, pour en bien marquer le caractère solennel, car c'est à ce moment que se révèle la présence divine; on peut penser que c'est là le point culminant du service sacré: la Face du Dieu devient visible au monde, son âme vient habiter son corps terrestre, la statue. Dans certains sanctuaires, tels ceux de Karnak et d'Abydos, c'est par l'imposition des mains que le prêtre «rend son âme» à la divinité[2]; la renaissance de la vie divine est symbolisée par l'offrande de l'«oeil d'Horus», avec lequel l'officiant «ouvre la bouche» de la statue; selon le rituel d'Edfou, l'oeil d'Horus est assimilé aux «bonnes provisions» sorties des mains d'Isis de Chemmis, créatrice de l'offrande avec l'Osiris de Bouto: «Prends toute l'offrande qui sort du Seigneur (= Osiris)! (Elle est) ce qui est fait par les mains d'(Isis) *Hbi.t*... (C'est) là ton Oeil et-(celui) de tes compagnons (divins): partage les mets de la Grande Maîtresse!».[3] La révélation est aussitôt suivie de l'adoration, dans laquelle sont exaltées la sainteté et la magnificence de l'apparition; on peut citer ici un texte de Dendéra, dont le rituel quotidien devait s'apparenter à celui d'Edfou; les louanges que l'on adresse à Hathor pendant la «vision de la déesse» s'appliqueraient aussi bien à Isis, devant laquelle on prononçait sans doute des formules analogues: «Je m'approche de la (Déesse) intacte (qui est) dans Dendéra: je touche son siège qui est dans *St-Rʿ*; je vois la Vénérable en sa forme sainte (et) sa magnificence déborde en mes membres ... Je contemple la majesté de Celle qui se lève (toute) d'Or ... J'exalte sa beauté jusqu'au haut du ciel (pour) que son coeur se réjouisse de mes paroles!».[1] Après avoir récité les adorations, le prêtre place devant le dieu des pains et des gâteaux frais qu'il est allé chercher parmi les aliments entassés dans la salle de l'autel; mais c'est une offrande d'encens — ou, comme à Edfou, d'oliban — qui symbolise les aliments dont la divinité est censée se nourrir; la seconde offrande est celle de Maat, qui représente l'univers soumis aux dieux: «en offrant Maat aux divinités, on leur rendait l'hommage du monde, qui est un aspect d'elles-mêmes».[2] Lorsque le repas divin est terminé — on sait que les aliments, après que les dieux s'en soient rassasiés, retournent aux ateliers et sont répartis entre les prêtres — commence un autre épisode important du culte, la toilette de la statue.

---

[1] M. Alliot, *Culte d'Horus*, I, p. 7 et p. 109.

[2] *Urk.*, IV, 99; S. Morenz, *Rel. égypt.*, p. 124.

[3] *Edfou*, III, 361; M. Alliot, *Culte d'Horus*, I, p. 185.

[4] Cf. G. Jéquier, *Mél. Niedermann*, p. 41: on ne connait à peu près rien des cultes locaux de l'Isis de Bouto et de l'Isieion. Les blocs ptolémaïques de Behbet el-Hagar «ne nous apprennent rien sur les cérémonies rituelles ni sur le culte particulier de la grande déesse-Terre».

---

[1] *Edfou*, II, 144; M. Alliot, *Culte d'Horus*, I, p. 14; cf. aussi *Edfou*, II, 144-145: l'eau de la libation, qui «rafraîchit le coeur des dieux», est «l'eau divine qui sort des deux cavernes (du Nil), la «sueur» qui sort de Hapi». Mythe et rite sont intimement liés dans chaque acte du culte; le prêtre accompagne chacun de ses gestes d'une formule qui en révèle la signification mythique.

[2] *Edfou*, II, 159-160; M. Alliot, *Culte d'Horus*, I, p. 41-43. Cf. aussi *Edfou*, II, 153, M. Alliot, *ib.*, p. 39-40.

[3] M. Alliot, *ib.*, p. 51; S. Morenz, *Rel. égypt.*, p. 129-30.

[4] *Edfou*, I, 24; M. Alliot, *ib.*, p. 69.

[5] *Edfou*, I, 25; M. Alliot, *ib.*, p. 53-4: «Je guéris l'Oeil (d'Horus) de sa douleur».

---

[1] Cette coutume est déjà attestée au Moyen Empire dans le culte funéraire; au Nouvel Empire, un cierge est fourni journellement au temple de Ptah à Karnak «en présence de ce dieu», A. H. Gardiner, *Eg. Grammar*, p. 267, l.10-11. A Edfou, les cierges doivent être d'un modèle et d'une composition uniforme, et colorés en rouge, en mémoire des victoires d'Horus sur Seth; M. Alliot, *Culte d'Horus*, I, p. 60-62.

[2] Cf. A. Moret, *Rituel du culte journalier*, p. 79-102, nº 22-24; M. Alliot, *Culte d'Horus*, I, p. 81. Cette scène ne se trouve ni à Edfou ni à Dendéra; à la différence encore des rituels de Karnak et d'Abydos, la scène de la révélation de la face à Edfou ne se réfère pas à la conception osirienne de la renaissance divine; M. Alliot, *ib.*, p. 78.

[3] *Edfou*, II, 155; M. Alliot, *ib.*, p. 58. La «Grande Maîtresse», épithète d'Hathor, s'applique ici à l'Isis de Chemmis. Cette prière, selon M. Alliot, a pu être conservée telle quelle de l'ancien rite royal de Bouto; l'influence osirienne y apparaît nettement.

Dans le rituel journalier, elle consiste simplement en la présentation de quatre bandes d'étoffe, blanche, bleue, verte et rouge; il s'agit évidemment de lin fin, puisque c'est la seule matière admise pour les vêtements sacerdotaux en raison de sa pureté, venant des ateliers de tissage attachés au sanctuaire. Le mythe osirien intervient encore dans les formules d'offrande; en effet, lorsqu'il habille le dieu avec le tissu rouge, le prêtre doit lui dire: «Prends l'(étoffe) divine (?) des mains de Celle de Saïs (?): c'est le tissu rouge pour tes membres, qu'Isis a tissé de ses mains, elle-même, (et) qu'a filé sa soeur Nephthys».[3] Mais, lors du service solennel, la toilette est plus complète: après avoir été lavée et revêtue de lin, la statue est ornée de bijoux que le prêtre a tirés du «trésor» où sont conservées toutes les parures du dieu[4]; une onction d'huile parfumée, l'huile *md.t*, sur le front de la statue met fin à la cérémonie. La partie essentielle du service journalier est alors achevée; cependant, quelques rites de purification restent à accomplir: aspersions d'eau, présentation de cinq grains de natron de Basse Égypte, puis de Haute Égypte; purification à l'aide de cinq grains de sel de soude, puis de cinq grains de résine de térébinthe. Enfin le prêtre voile la statue et la renferme dans le *naos*, qu'il scelle d'un sceau d'argile; il peut alors se retirer après avoir encensé une dernière fois le sanctuaire et effacé sur le sable la trace de ses pas. Le Saint des Saints est désormais fermé jusqu'au prochain lever du soleil, étant donné que l'office très réduit de midi et celui du soir ont lieu dans des chapelles en dehors du sanctuaire. Que d'une divinité ou d'un sanctuaire à l'autre il y ait dans le rituel quotidien des différences de détail est fort possible; mais l'unification du rituel est un fait certain et durable, dans le temps comme dans l'espace; et l'on peut penser que «les rituels liturgiques en usage aux époques ramesside (Abydos) et bubastite (Karnak) étaient très proches de ceux qui donnèrent naissance à la décoration des sanctuaires ptolémaïques».[1]

---

[1] E. Chassinat, *Dendéra*, I, 42, 4-7; III, 66, 5-8, cité par M. Alliot, *Culte d'Horus*, I, p. 79, n. 3.

[2] M. Alliot, *ib.*, p. 81 sq.

[3] *Edfou*, I, 31, 10-13; M. Alliot, *ib.*, p. 89 sq. Le texte indique en même temps l'identification d'Isis à Neith, déesse du tissage; cf. *supra*, p. 17-18.

[4] Il semble que le prêtre se contente de présenter au dieu bijoux et ornements, mais que la statue n'en soit pas elle-même revêtue; cf. représentations d'Abydos. Toutes sortes de coiffures, de sceptres, d'objets symboliques sont également offerts à la divinité lors des services solennels; cf. M. Alliot, *Culte d'Horus*, I, p. 168-70, 172-73: on offre à Hathor une couronne avec uraeus et symbole hathorique, un collier *mni.t* formé d'une chaîne d'or avec contrepoids, un collier *bb* à valeur protectrice, un sistre *sšš.t*.

Si le sanctuaire d'Edfou offre un tableau complet des rites célébrés quotidiennement en l'honneur d'Horus comme de tout autre dieu, certaines représentations de Dendéra, de Behbet el-Hagar et surtout de Philae font également connaître de façon assez précise les rites et les formules en usage dans le culte d'Isis. On y retrouve, sous diverses formes, les principales offrandes: offrandes alimentaires, de pain et de viande, de vin et de bière, ainsi que de lait; offrandes de fleurs; purifications par l'encens et par la myrrhe; présentation des bandes d'étoffe, des couronnes et des bijoux. On y voit aussi la déesse, en récompense du culte qu'il lui adresse, offrir au souverain l'épée et les jubilés.

Le grand pylone du temple d'Isis à Philae, la «haute porte bâtie pour la soeur (qui est) dans l'Abaton»,[2] présente diverses séries de figurations où plusieurs pharaons, de Nectanébo à Ptolémée XII,[3] jouant le rôle de grand-prêtre qui leur est théoriquement réservé, accomplissent les actes du culte en faveur d'Isis et de ses parèdres, Osiris et Horus-Harpocrate en premier lieu, ainsi que bon nombre d'autres divinités. Les offrandes alimentaires occupent une grande place; ainsi que nous l'avons déjà noté, non seulement elles constituent la nourriture divine, mais encore elles représentent toute la terre d'Égypte qui par l'intermédiaire de ses principaux produits est offerte à Isis; lorsque Nectanébo fait une offrande de pain, bière, boeufs et volailles à «sa mère Isis», il déclare lui donner «toutes les terres en paix».[1] Ptolémée XII à son tour apporte à Isis pain, viande et bière, afin de les déposer devant sa «belle face»; poissons et oiseaux font également partie de l'offrande et tous ces aliments, selon la formule que prononce la reine, «sont sur ses bras (= ceux du pharaon) devant toi (il s'agit d'Isis) afin que tu manges à ton gré».[2] Des formules particulières accompagnent l'offrande du vin: «Le vin pour ton ka. Vénérable, Souveraine des déesses, il (= le pharaon) fait pour toi que le vin abonde, pour ton siège (Philae). Puisse ta Majesté en boire, car il est pur ... Je te donne le vin de Khargeh pour ta subsistance»[3]; on sait que les oasis étaient réputées pour l'abondance et la qualité de leurs vins. A l'époque de Ptolémée XII, on retrouve une formule analogue, où est évoquée la «pureté» du breuvage, ainsi que le plaisir que la déesse doit y prendre: «Ton nez se réjouit à l'odeur que tu aimes ... ton coeur se réjouira sur ce que tu aimes. Réjouis-toi, dame de Biggeh, le vin sera préparé pour toi à jamais».[4] Isis est probablement au cours de ce rite assimilée à

---

[1] M. Alliot, *ib.*, p. 75; cf. aussi p. 60.

[2] Philae 184, H. Junker, *Pylon*, p. 21: cf. aussi Philae 215-219, H. Junker, *ib.*, p. 79: le pylone «illumine le sanctuaire comme les rayons du soleil»; sa forme est celle des deux soeurs qui veillent à la protection d'Osiris *rjś wdꜣ* («der erwacht und heil ist», trad. Junker).

[3] La chronologie de Junker étant différente de celle que nous avons adoptée, les mentions de Ptolémée XII dans notre texte correspondent à celles de Ptolémée XIII dans le texte de Junker.

---

[1] Philae 1376, H. Junker, *Pylon*, p. 144. L'expression «toutes les terres», suivie de l'expression «les terres du sud», c'est-à-dire la Nubie, également offerte à Isis, peut désigner simplement l'Égypte.

[2] Philae 664-665, H. Junker, *ib.*, p. 154; cf. aussi Philae 848-849, H. Junker, *ib.*, p. 165.

[3] Philae 837, H. Junker, *ib.*, p. 171; il s'agit de Ptolémée X. Isis porte dans cette scène l'épithète de «Dame des pays du sud» et celle, peu fréquente semble-t-il, de «Souveraine (du pays) qu'encercle le soleil»; ces expressions peuvent désigner la Nubie. Cf. aussi Philae 525-526, H. Junker, *ib.*, p. 110 sq.; Isis, qui présente la croix de vie à Osiris, est appelée «Souveraine dans le cercle du soleil» (*Umkreis*, trad. Junker).

[4] Philae 223, H. Junker, *ib.*, p. 40. Dans l'une des cryptes de Dendéra est représentée l'offrande du vin à Isis entre Khnoum et Thoth (deux fêtes sont en rapport avec la crypte souterraine de Dendéra, une fête de l'ivresse et la fête de la naissance d'Isis); autre représentation sur la paroi sud du temple

Hathor dont le temple de Dendéra[1] et l'une des principales fêtes sont placés sous le signe de l'ivresse; certains textes de Dendéra et de Philae disent du roi, lorsqu'il présente le vin ou la bière à la déesse, qu'il «danse» et qu'il «saute»: c'est un rite du culte d'Hathor dame de l'ivresse et des déesses qui lui sont identifiées.[2] La bière fait également partie de l'offrande; sur une représentation de Philae, elle est accompagnée de figues,[3] mais il ne semble pas qu'il faille chercher une raison spéciale à cette association. Le lait enfin est souvent présenté à la divinité; c'est une libation de lait et d'eau que le prêtre chargé du service à l'Abaton doit faire chaque jour sur le tombeau d'Osiris et qu'Isis elle-même va répandre tous les dix jours, lorsqu'elle se rend «sur la montagne cachée, faire l'offrande pour son frère Osiris».[4] Dans le culte au mammisi, c'est le lait d'Isis qui est offert au jeune Horus: «Elle vient l'essence qui est dans les mamelles de la Mère de Min (= Isis) ... Viens du pis de Heset (= la vache d'Isis, Ἕσις), du corps d'Ouryt (= vache divine, «nourrice de Rē» au mammisi de Dendéra), lait menqet d'Isis, lait de Hésat! Entrez dans le ventre du Seigneur du Double Pays, l'enfant! Purifiez-le, protégez-le de tout mal!».[5] Ce lait a sans aucun doute une valeur particulière et une puissante efficacité protectrice; c'est lui qui confère au roi, lorsqu'il a été allaité par

---

(époque de Ptolémée Césarion et Cléopâtre): offrande de la boisson enivrante à Isis entourée de Khnoum et Thoth.

[1] A. Erman, *Religion*, p. 420.

[2] Cf. *Hymne à Hathor* de Dendéra, H. Junker, *Poesie aus der Spätzeit*, *ZÄS*, 1906, p. 101 sq., cité dans S. Schott, *Chants d'amour de l'Égypte ancienne* (trad. P. Krieger), p. 92-3: «Il (le pharaon) l'offre pour toi, cette cruche de vin. Dame Souveraine, vois comme il danse! Épouse d'Horus, vois comme il saute!». Cf. aussi H. Wild, *Danses sacrées*, p. 62 (Sources Orientales, 6). Même rite à Philae en l'honneur d'Isis, H. Junker, *Pylon*, p. 56.

[3] Philae 510, H. Junker, *Pylon*, p. 207: Ptolémée XII offre à Isis des figues et de la bière; cf. aussi Philae 512, H. Junker, *ib.*, p. 212: Ptolémée XII offre des figues à Harpocrate.

[4] Philae 184, H. Junker, *ib.*, p. 21. Cf. A. Erman, *Religion*, p. 433 et p. 492, fig. 155.

[5] Mammisi de Kom Ombo; cf. F. Daumas, *Mammisis*, p. 178-9; l'offrande du lait devait avoir lieu après le chant du matin, les formules sont récitées par le ptérophore. D'Isis allaitant son fils, au mammisi de Nectanébo à Dendéra, un texte dit: «Elle nourrit son Horus au moyen de son lait blanc. Elle fait pousser (*w3 ḏ.n.s*) son fils en pousse de Chemmis, Isis la vénérable, mère divine» (F. Daumas, *op. cit.*, p. 197-8).

une déesse-mère, Isis ou Hathor, la vie et les pouvoirs divins. Un texte du mammisi de Philae, qui identifie Isis à Hathor, en lui attribuant ses épithètes les plus caractéristiques — «Dame de l'ivresse, grande d'amour, Dame du chant et de la danse» — énumère, selon des formules consacrées dont certaines remontent aux Textes des Sarcophages, les produits qui doivent servir à l'alimentation de la déesse: «La grande offrande solennelle lui est donnée, en offrant à sa face parfaite des millions pour son avant, des centaines de mille pour son arrière et des dizaines de mille pour son milieu, des milliers de ... bière, lait d'offrande quotidienne donné par les vaches laitières, mille oiseaux venus de la prairie, mille bouquetins de Nubie, gazelles, oryx ...».[1] Les productions de l'Égypte sont ici rassemblées avec une abondance qui évoque sa fécondité proverbiale.

L'offrande des fleurs vient enfin représenter la verdoyante fraîcheur de la terre d'Égypte, le jaillissement sans cesse renouvelé de la vie végétale, tandis que leur «bonne odeur» réjouit le coeur de la déesse: «Reçois les fleurs, que ton nez les respire, que tes membres soient rajeunis par la jeune verdure, que ta face se réjouisse à ce qui sort de Noun, que ton coeur se réjouisse de l'oeil d'Horus».[2] Dans la littérature profane, les fleurs sont un des symboles de la joie de vivre, indispensables à ceux qui désirent «faire un jour heureux»; c'est parmi elles que se promènent les amoureux des *Chants du Verger*, et la jeune fille se compare à elles lorsqu'elle invite celui qu'elle aime à venir auprès d'elle[3]; il est donc tout indiqué de les offrir à une déesse de la joie et de l'amour telle qu'Isis-Hathor. De celle-ci il est dit, au cours de la même scène d'offrande de Philae:

---

[1] Texte du «magasin des offrandes», mammisi de Philae; cf. F. Daumas, *Mammisis*, p. 209-10.

[2] Philae 226-227, H. Junker, *Pylon*, p. 53. Une formule analogue est conservée à Behbet el-Hagar, où une représentation d'Isis est accompagnée du texte: «Les fleurs fleurissent ... pour son coeur ... son coeur se réjouit de l'oeil d'Horus», G. Roeder, *ZÄS*, 1910, p. 63-4.

[3] Cf. le *Commencement des Chants Joyeux*, *P. Harris* 500 (Nouvel Empire), S. Schott, *Chants d'amour*, p. 76-8 (il s'agit d'un poème que la fiancée doit chanter le jour de son mariage, tout en tressant une guirlande de fleurs): «Je t'appartiens, comme la terre que j'ai semée de fleurs et de plantes de toutes sortes dont le parfum est doux». Les *Chants du Verger* se trouvent sur un papyrus de Turin, S. Schott, *op. cit.*, p. 78-81.

«Son parfum est le parfum de la fleur *nt* et sa bonne odeur surpasse celle de Punt»; ici encore, une formule rituelle rejoint l'un des thèmes favoris de la poésie profane: on connaît l'amour des Égyptiens — et de leurs dieux — pour les parfums, dont le mystérieux pays de Punt est l'une des principales sources: «Tous les oiseaux de Punt se posent au pays d'Égypte, tout parfumés de myrrhe ...».[1] Mais, si l'offrande des fleurs est surtout destinée à symboliser la fécondité du sol, c'est aussi la source de cette fécondité, c'est-à-dire le Nil lui-même, qui est présenté à Isis par le roi et soumis à sa puissance; en effet, dans plusieurs scènes d'offrandes, on voit le pharaon amener devant Isis les Nils et les déesses des champs: «Il (Ptolémée XII) t'amène le Nil de Basse Égypte, qui vient sur la terre à Héliopolis ... qui dissimule son ventre (?) et fait gonfler la campagne ... Il t'amène le Nil de Haute Égypte qui sort du creux de sa source afin de faire reverdir».[2] Si l'attribution aux larmes d'Isis de la crue du Nil n'est qu'une légende tardive, on connaît cependant à date ancienne le rapport qui unit l'étoile d'Isis à l'inondation; d'autre part, l'eau du Nil apparaît comme l'incarnation d'Osiris, et les jeunes pousses qui émergent du sol après qu'il a été inondé sont les manifestations de la puissance fécondante du dieu. C'est pourquoi les déesses des champs peuvent dire à Isis: «Il (Ptolémée XII) t'apporte le champ lourd de blé, avec ses grains mûrs ... il t'apporte le champ verdoyant ... les champs recouverts de toutes les herbes vertes, elles verdissent pour ton ka»[3]; cette nouvelle verdure est évidemment le symbole de la vie sans cesse renaissante, de même que le champ représente toute la terre d'Égypte soumise à Isis. Lorsque cet acte d'allégeance a été accompli, la déesse, en retour, fait don au souverain de tout ce qu'il lui a précédemment adressé; à Ptolémée X qui lui offre le champ, elle donne «tous les pays» soumis à son trône et les champs qui «deviendront lourds en leur temps»[1]; à Ptolémée XII qui lui présente des fleurs (et, dans une autre représentation, lui amène la procession des Nils), elle donne «le Nil, qui fait verdir les fleurs, et tous les marais avec leurs fleurs et leurs boutons de lotus».[2] Il y a là un nouvel exemple de cette réciprocité qui lie la divinité au fidèle et tout particulièrement au souverain: celui-ci doit renouveler chaque jour les offrandes qui font vivre les dieux, mais en revanche ces derniers doivent lui accorder la possession paisible de son trône, le triomphe sur ses ennemis, le retour périodique de l'inondation, garantie de la fertilité du sol.

---

[1] *Commencement des Chants Jolis et Joyeux pour ta bien-aimée, lorsqu'elle revient des champs*, I, S. Schott, *op. cit.*, p. 71.

[2] Philae 658-659, H. Junker, *Pylon*, p. 162; 664-665, H. Junker, *ib.*, p. 154; 215-217, H. Junker, *ib.*, p. 81. Cf. également une scène d'offrande du vase *hnm* à Khnoum, où Ptolémée XII présente au dieu «le flot divin qui sort de Biggeh, le grand Océan qui sort de la jambe», c'est-à-dire le Nil jaillissant de la jambe d'Osiris (Philae 221, H. Junker, *Pylon*, p. 38; cf. A. Erman, *Religion*, p. 432-33).

[3] Philae 664-665, H. Junker, *ib.*, p. 158.

Au cours de l'office journalier, les fumigations d'encens interviennent à diverses reprises pour purifier soit les offrandes, soit le sanctuaire lui-même[3]; aussi rencontre-t-on dans les temples ptolémaïques de nombreuses figurations du souverain brûlant l'encens devant Isis: c'est le cas, à Philae, de Nectanébo,[4] de l'épouse de Ptolémée X, Cléopâtre, qui fait l'encensement devant «sa mère Isis»,[5] de Ptolémée XII enfin; la formule que prononce celui-ci rappelle le prix que l'on attachait dans l'Égypte ancienne aux parfums venus de l'étranger: «Je t'apporte l'encens qui vient de Byblos, les graines divines, pour réjouir ton coeur. Tu es en vérité la Souveraine, la Reine de Punt, le (parfum) magnifique magnifie ton ka».[6] Il n'existe probablement pas de raison spéciale à la désignation d'Isis comme reine de Punt; sans doute offre-t-on l'encens aux dieux non seulement comme moyen de purification, mais parce que la «bonne odeur» leur plaît et contitue une caractéristique divine: lorsque Amon engendre Hatshepsout, c'est son parfum qui réveille la reine Ahmosé: «Le palais était inondé du parfum du dieu; toutes ses senteurs sont des senteurs de Punt».[1] Sans doute n'est-ce pas un détail sans importance si, dans le récit de Plutarque,[2] Isis parfume les filles du roi de Byblos: le parfum est son essence divine, à laquelle elle les fait en quelque sorte participer. A côté de l'encens, un autre parfum que l'on utilise volontiers dans le culte est la myrrhe[3]; à Behbet el-Hagar, Ptolémée II en présente un vase à Osiris et à Isis[4] et, selon Plutarque, les prêtres isiaques avaient coutume d'en brûler à midi — on sait en effet que l'office du milieu du jour comportait essentiellement des fumigations de parfums.[5]

---

[1] Philae 838, H. Junker, *ib.*, p. 174.

[2] Philae 226-227, H. Junker, *ib.*, p. 53. Isis est «celle qui fait jaillir le Nil hors de sa caverne» (Philae 510, H. Junker, *ib.*, p. 207), en tant que Sothis-Satis.

[3] Les rites d'encensement appartiennent également au culte funéraire d'Osiris: dans une chapelle de ce dieu à Dendéra, le roi est représenté portant un encensoir devant la momie d'Osiris.

[4] Philae 167, H. Junker, *Pylon*, p. 126.

[5] Philae 838, H. Junker, *ib.*, p. 173-4.

[6] Philae 184, H. Junker, *ib.*, p. 23-25; la deuxième partie du texte joue sur les mots; cf. trad. Junker: «Du bist ja die Herrliche, Herrin von Punt. Der herrliche (Duft) verherrlicht deinen Ka». Cf. aussi Philae 1374 et 225, H. Junker, *ib.*, p. 49-50: Ptolémée XII présente l'encens et fait une libation d'eau devant Osiris; mais les formules se rapportent à l'offrande de l'eau.

L'offrande de l'onguent ou de l'huile parfumée est en rapport avec les rites de la toilette divine; c'est en effet lorsque la statue est habillée et parée que le prêtre fait une onction d'huile sur son front. Ptolémée VI, lorsqu'il présente la «grande offrande» à Isis, à Philae, prononce la formule: «Reçois l'onguent, qui est issu d'Atoum, les membres divins, qui sont issus de Rē»[6]; il semble qu'ici encore l'offrande soit destinée à assurer la continuité de la vie divine, Rē-Atoum étant par excellence, dans la théologie héliopolitaine, le dieu créateur. Dans les représentations de Behbet el-Hagar, on voit également Ptolémée II offrir l'onguent à Isis, afin qu'elle «se réjouisse de ce qui vient de Punt»; le même souverain présente de l'onguent et des bandes d'étoffe au couple divin d'Osiris et d'Isis, ce qui indique bien qu'il s'agit du rite de l'office du matin.[7] D'ailleurs l'offrande de l'étoffe, symbole de l'«habillage» de la statue divine, est aussi représentée à Philae, accompagnée de la formule rituelle: «Faire l'offrande des vêtements à sa mère, la puissante, la maîtresse de Philae, resplendissant (comme) l'oeil de Rē, maîtresse des Deux Pays, souveraine de l'«île des flammes» ... maîtresse de ce qu'elle a créé».[1] L'habillage lui-même ne figure pas dans les tableaux de Philae; mais on sait que, dans le rituel journalier, le prêtre se contentait de placer les pièces d'étoffe devant la divinité au lieu de la revêtir de ses habits. En revanche, la présentation des bijoux et des couronnes, qui n'intervenait que dans le service de fête, semble occuper une grande place à Philae. Ainsi Ptolémée VI offre une couronne d'or à Isis[2]; ce rite est apparemment destiné à réjouir le coeur de la déesse, car il est accompagné du son des sistres dont jouent deux jeunes Horus, et Isis y apparaît une fois de plus assimilée à la joyeuse Hathor: «Ihy vient, l'(enfant) pur, il te rend joyeuse, ô jeune femme, maîtresse de Diospolis, vénérable, puissante, souveraine, maîtresse de la chambre d'enfantement, à la tête de Dendéra».[3] Le pharaon lui-même, tout en présentant son offrande, proclame: «Je joue du sistre devant ton beau visage, souveraine des déesses dans Biggeh, pour que ton visage resplendisse et que ton coeur devienne joyeux, pour que ton ka soit en paix et que ta colère s'apaise» — et cette récitation est suivie du chant d'une harpiste. La présentation de la couronne semble donc être pour une part un rite propitiatoire, puisqu'il s'agit d'apaiser la déesse par le son des instruments; mais en même temps les titres qu'elle porte — «première épouse royale de sa Majesté le roi Onnophris le juste, reine des hommes, souveraine des Deux Pays» — évoquent son caractère royal et le don qui lui est fait. On voit également dans plusieurs

---

[1] S. Schott, *Chants d'amour*, p. 103-104, d'après K. Sethe, *Urk. NR*, p. 218 sq., 339; Hathor est appelée «Grande maîtresse de Punt» sur une statue de prêtre provenant de Deir el Bahari, S. Schott, *op. cit.*, p. 97, nº 20 (E. Naville, *Deir el Bahari*, III, pl. 9a, p. 8). Les Égyptiens allaient chercher à l'étranger — Libye, Palestine, côtes méridionales de la Mer Rouge — onguents et produits aromatiques; cf. l'expédition d'Hatshepsout (E. Naville, *Deir el Bahari*, III, pl. 69-86; K. Sethe, *Urk.*, IV, p. 315-354). Sur cette coutume, cf. A. Erman-H. Ranke, *Civil. ég.*, p. 292.

[2] Plutarque, *De Is.*, 15.

[3] Philae 519-524, H. Junker, *Pylon*, p. 106: Ptolémée XII offre de la myrrhe aux quinze divinités qui sont à l'intérieur de la lune.

[4] G. Roeder, *ZÄS*, 1910, p. 67,13. Peut-être est-ce de l'oliban, *'ntjw*?

[5] Selon Plutarque, *De Is.*, 79, les prêtres, le matin, brûlaient de la résine pour purifier l'air et «ranimer l'âme de son état d'engourdissement».

[6] Philae 252-253, H. Junker, *Pylon*, p. 261-2.

[7] G. Roeder, *ZÄS*, 1910, p. 63,1 et p. 67,11; dans ce dernier tableau, Osiris est appelé «Grand Dieu, premier dans Behbet; les dieux se réjouissent

---

de l'odeur de son parfum». Le parfum n'est sans doute pas seulement celui de l'onguent, mais celui qui émane du dieu lui-même.

[1] Philae 246-247, H. Junker, *Pylon*, p. 254 (Ptolémée VI). On ne voit guère ce que peut désigner l'«île des flammes» (*ỉw-nśr-śr*): serait-elle en rapport avec le «Lac du Feu» que les défunts recontrent dans l'au-delà? Mais il peut s'agir d'un lieu géographique et non mythique.

[2] Philae 263-264, H. Junker, *Pylon*, p. 252.

[3] Le jeune Ihy est le fils d'Hathor, mais il apparaît aussi comme fils d'Isis, identifié à Horus; les épithètes qu'il adresse à Isis sont caractéristiques d'Hathor, dont elles rappellent les fonctions essentiellement féminines; le pharaon lui-même appelle Isis «Souveraine des jeunes filles».

scènes Ptolémée VI offrir à Isis un collier et une ménat — on sait que celle-ci servait aussi bien d'instrument de musique que de parure; sans doute est-ce pour réjouir le coeur d'Isis, représentée en train d'allaiter l'enfant Horus, que le roi l'agite devant elle.[1] Une fois de plus, à l'offrande répond le don; lorsque Ptolémée VI présente le collier à Isis, trois autres formes de la déesse, qui l'accompagnent, l'Isis de Coptos, l'Isis de *Rꜣnfr* et l'Isis de *Ḫntjnn*, octroient au souverain «la force de Rē et la royauté d'Atoum», un pouvoir analogue à celui de Geb «à la tête des vivants», «tous les pays en paix, tous les pays étrangers».[2] Ptolémée XII accomplit à l'égard d'Isis les mêmes rites; lui aussi offre un collier à la déesse, qu'il invoque sous les noms de «Dorée, qui illumine les Deux Pays de ses rayons, qui inonde la terre de splendeur» et qui en retour lui donne «les montagnes avec les pierres précieuses».[3] Tout se passe comme si, dans le rite d'offrande des bijoux, Isis était particulièrement assimilée à Hathor: elle est représentée comme mère divine[4] et comme déesse de la beauté, dont le visage resplendit; l'épithète «Dorée» est parmi les plus répandues des épithètes cultuelles d'Hathor. La présentation de la ménat s'accompagne, à l'époque de Ptolémée XII, de formules spéciales: «Je t'apporte la ménat d'or et de faïence, je satisfais ton coeur avec ce que tu aimes, pour que ton visage resplendisse et que ton coeur se réjouisse, que ta colère soit apaisée et ton ressentiment chassé».[5] L'expression «apaiser la colère d'Isis» ne peut guère être qu'une formule stéréotypée et ne paraît pas se référer à un événement mythique déterminé; le but de l'offrande est en tout cas atteint, car la déesse répond: «Je reçois la ménat et je me réjouis à sa vue, je me réjouis de l'oeuvre que tu as accomplie pour moi». Les «pierres précieuses» qu'Isis octroie au souverain[1] font également partie de l'offrande; on voit Ptolémée XII apporter à Isis le lapis-lazuli qui entre dans la composition d'un grand nombre de bijoux.[2]

---

[1] Philae 242, H. Junker, *Pylon*, p. 226-30. Isis qualifiée de «Mère du dieu dans Coptos» apparaît dans cette scène comme la mère d'Horus-Min. Sa fonction maternelle est également évoquée dans une autre scène d'offrande du collier par Ptolémée VI (Philae 256-257, H. Junker, *ib.*, p. 236).

[2] Philae 256-257, H. Junker, *ib.*, p. 236.

[3] Philae 515, H. Junker, *ib.*, p. 214. Cf. aussi un texte de Behbet el-Hagar (G. Roeder, *ZÄS*, 1910, p. 69, nº 19) où Isis dit: «J'ouvre pour toi les deux montagnes avec les pierres mystérieuses (trad. Roeder: «geheimnisvollen Gestein») pour réjouir les dieux» ... S'agit-il des pierres précieuses «cachées» dans les flancs des montagnes?

[4] Dans la scène citée plus haut, elle est appelée «(Mère) d'Horus, le taureau puissant».

[5] Philae 294, H. Junker, *Pylon*, p. 3-5. Isis est appelée dans cette scène «Maîtresse de la ménat», ce qui est naturel, et aussi «Primordiale (trad. Junker: «Uranfängliche») dans ce qu'encercle le Soleil»; cette notion se retrouve dans un autre texte de Philae (196-199, H. Junker, *ib.*, p. 13) où Isis est appelée «Primordiale, qui est apparue sur terre au commencement». On sait en effet que, dans la théologie d'Héliopolis, Isis fait partie de l'Ennéade,

La musique, à ce qu'il semble, joue un rôle important dans le culte ptolémaïque d'Isis, ce qui s'explique encore par son identification avec Hathor. Les servantes de celle-ci, les sept Hathors musiciennes, jouent du tambourin devant Harpocrate et Isis, à Philae, comme à Dendéra en l'honneur de leur maîtresse[3]; sans doute assurent-elles aussi la protection du jeune fils d'Isis, comme elles le font pour tout nouveau-né. Le roi lui-même est fréquemment représenté agitant le collier ménat ou jouant du sistre devant la déesse; à cette occasion Ptolémée VI prononce la formule suivante: «Je joue du sistre devant ton beau visage, Isis, Oeil de Rē, qui n'as pas ta pareille»[4]. A Dendéra également, le roi non seulement danse et chante devant Hathor, comme un «maître de choeur ... qui agite les sistres»,[5] mais il présente également la ménat et le sistre à Isis dans une chambre de la crypte[6]; et, tandis que le jeune Ptolémée Césarion offre de la résine à Isis, suivie de quatre divinités, sa mère,

---

émanation du démiurge Atoum qui est à sa tête; les neuf dieux qui la composent sont à l'origine de toute la création. Cf. S. Sauneron, *Naissance du monde*, p. 29-30 et p. 51.

[1] Cf. *supra*, n. 3, p. 202.

[2] Philae 517, H. Junker, *Pylon*, p. 217. Cf. aussi l'offrande de l'or et du lapis-lazuli à une Isis recouverte d'or, sur une porte de l'ouest regardant le mammisi de Philae, F. Daumas, *Mammisis*, p. 152. On sait que certains reliefs de Philae avaient des revêtements d'or (cf. par exemple les deux Isis placées de part et d'autre de la porte de Nectanébo, sur la façade intérieure).

[3] Philae 261-262, H. Junker, *Pylon*, p. 244.

[4] Philae 242, H. Junker, *ib.*, p. 232. L'expression «qui n'as pas ta pareille» (trad. Junker: «der keine gleich ist») semble peu fréquente; on la retrouve une fois dans Philae 196-199, H. Junker, *ib.*, p. 13.

[5] S. Schott, *Chants d'amour*, p. 93, n° 15.

[6] Dans la crypte au niveau du sol de Dendéra, sont représentés les objets de culte spéciaux à Hathor et à Isis; certains d'entre eux — vase de la boisson enivrante, sistres, collier ménat — étaient apparemment utilisés dans les cérémonies extatiques et joyeuses du culte de la «Dame de l'ivresse», et d'Isis assimilée à celle-ci.

la grande Cléopâtre, agite, elle aussi, le sistre.[1] Danse et musique sont liées, ainsi qu'en témoignent les inscriptions de Dendéra, où, à la suite du souverain, toute la terre avec ses habitants danse et chante en l'honneur d'Hathor; il semble que certains prêtres pouvaient être appelés à danser au cours des cérémonies du culte[2] et la divinité elle-même était censée participer à la danse; un texte de Philae, s'adressant à Isis, lui dit: «Qu'elle est belle, cette demeure! ... sa durée est établie comme celle du ciel pour que tu y danses tous les jours éternellement, pour que tu t'y lèves et que tu t'y couches sans fin sur terre, à jamais».[3] Cette «danse d'Isis» est une manifestation de la joie que doit lui inspirer sa demeure terrestre; danse est en effet synonyme de réjouissance, bien que les danses en l'honneur d'Hathor puissent être «sévères et mesurées, ou bien exaltées et acrobatiques, ou encore soumises à la règle d'un jeu»[4]; l'épouse d'Haroeris à Kom Ombo est appelée «dame de l'exultation, aimant la jubilation et la danse devant elle tous les jours»[5]; quant à Hathor, son coeur «souhaite la danse» et elle est «heureuse des danses de nuit».[6] On peut penser qu'Isis, elle aussi, est «maîtresse de la joie, souveraine de la danse». Pourtant ce n'est pas dans la célébration du culte journalier que la musique et la danse ont leur place; il semble bien qu'elles soient réservées aux jours de fête.[7]

Le point culminant de l'office du matin est, nous l'avons vu, le moment où, la statue dévoilée, le prêtre reçoit la révélation de la présence divine; c'est peut-être à cet acte essentiel du culte que se rapporte la formule selon laquelle le pharaon «fait la louange» d'Isis. Le souverain reçoit en effet la vision de la divinité — «Je vois la fille de Geb en (son) image magnifique», dit-il[1] — et il lui adresse une invocation dont les thèmes principaux, la puissance de la déesse et son efficacité protectrice, sont ceux que développent tous les hymnes isiaques: «Salut à toi, Isis, qui fais vivre ton nourrisson, qui aimes ta résidence (= Philae) et caches ton enfant, mère pleine de beauté, qui protèges Philae, toi qui défends le défenseur (= Horus défenseur de son père?), salut à toi, respect à toi, nourrice du vainqueur[2] ... Que ton visage est beau, souveraine, maîtresse des Deux Pays, toute puissante parmi les dieux; on fait ta louange dans la barque du soir et la jubilation pour toi dans la barque du matin; tous les pays s'inclinent devant ta puissance, Isis, la grande, maîtresse de l'Abaton».[3] C'est la révélation du «beau visage» de la déesse qui est pour le pharaon promesse de vie et de prospérité; elle prend plaisir à son culte — «ses yeux se réjouissent quand ils te voient»[4] — et lui accorde en retour de longues années de règne, car elle «prolonge les années de celui qui lui est dévoué et fait subsister ses fonctions pour l'éternité»; mais, si sa protection s'étend sur le souverain, c'est aussi parce qu'il est l'image de son fils: «Tu es l'image de mon fils sur la terre, je rends tes mains puissantes comme celles du seigneur de *Msn*», dit Isis à Ptolémée XII, qui est ailleurs appelé «le dieu bon, le portrait d'Isis, l'image d'Onnophris le juste»[5]; l'assimilation à Horus est aussi claire dans le cas de Ptolémée X, désigné comme «le dieu bon engendré par Osiris, né d'Isis pour (être) seigneur, image vivante du Faucon de l'Or».[6]

---

[1] Représentation de la paroi sud du temple de Dendéra (renseignement communiqué par A. Gutbub).

[2] Cf. bronze de basse époque (Louvre E 4692, inédit) représentant un prêtre de Ptah, Pa-shed-bastet, en train de danser; H. Wild, *Danses sacrées*, p. 73-4 (Sources Orientales, 6).

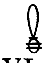
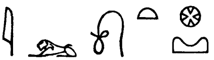
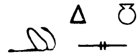
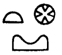
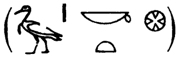
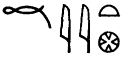
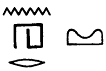
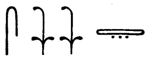
[3] L. Christophe, *ASAE*, 1955, p. 65-7, cité par H. Wild, *op. cit.*, p. 43. Sur les danses cultuelles, cf. E. Bernand, *Inscriptions Philae*, II, p. 119-120.

[4] H. Wild, *op. cit.*, p. 69.

[5] J. de Morgan, *Kom Ombo*, II, p. 161 (744).

[6] S. Schott, *Chants d'amour*, p. 95.

[7] H. Wild, *op. cit.*, p. 42, signale que les rituels de Mout et de Nekhbet, sous la XXIIe et la XXVIe dynastie, comportent des hymnes et des danses.

On a vu qu'Isis est fréquemment appelée «Dame des pays du Sud» c'est-à-dire de la Nubie; c'est en cette qualité qu'elle reçoit l'offrande des produits venus du Sud dans les tableaux de Philae où l'on voit Ptolémée VI et son épouse conduire auprès de la déesse la procession des nomes de Nubie. Il s'agit certainement d'un rite particulier au culte de Philae; et l'on sait d'ailleurs qu'il correspond à une réalité concrète, car une dîme sur toutes les denrées en provenance de la Nubie qui traversaient la région de la première cataracte devait être versée au sanctuaire de Philae.[1] Le couple royal, dans cette scène, s'adresse à Isis en tant que «maîtresse de l'Abaton, maîtresse de Philae» — la «résidence qu'elle aime» — «souveraine des pays étrangers du sud», et chaque nome, à tour de rôle, en lui présentant son offrande, évoque sa suzeraineté sur toute la région de Philae.[2] C'est d'abord le territoire de Napata qui lui apporte «l'or de ses montagnes, du pays de Nubie»; les Noirs qui «viennent à elle» manifestent l'universalité de sa puissance. Le pays   apporte ensuite le lapis-lazuli: «Il (Ptolémée VI, qui fait l'offrande au nom de chaque nome) t'apporte toutes les pierres précieuses, lapis-lazuli, *Hnm*, malachite, *bks*, *hts*, *ʿr*»[3]; d'autres pierres précieuses sont apportées par le pays   et par le territoire de *Bk.t*  qui vient avec «toutes (sortes de) pierres véritables»: «Il (Ptolémée VI) t'amène *Bk.t* et toutes les pierres précieuses, avec lesquelles on exécute toutes sortes de travaux; Horus de *Bk.t* celui qui combat avec la lance, pourchasse tous ceux qui sont hostiles à l'Abaton». Puis le territoire  apporte du bois d'ébène à Isis «dont la résidence est superbe à la pointe de Philae»; mais, assez curieusement, la formule de consécration mentionne d'autres offrandes: «Il t'amène les nomes de Nubie, avec tous les présents qui viennent du pays *wꜣ wꜣ .t*: or, argent, lapis-lazuli véritable et véritable malachite». Deux autres territoires enfin présentent des offrandes dont on connaît mal la nature; le territoire  apporte un produit désigné par  et dans la formule assez mutilée de l'offrande le pharaon est dit présenter à Isis «le «sun» de Nubie ...

---

[1] Philae 209, H. Junker, *Pylon*, p. 76 (Ptolémée XII reçoit d'Isis les jubilés).

[2] Ce sont en général Nekhbet et Outo qui sont qualifiées de «nourrices d'Horus»; mais on sait que cette dernière est souvent identifiée à Isis; cf. Philae 242, H. Junker, *ib.*, p. 226-30.

[3] Philae 207, H. Junker, *ib.*, p. 64-5 (Ptolémée XII).

[4] Philae 209, H. Junker, *ib.*, p. 76.

[5] Philae 208, 209, H. Junker, *ib.*, p. 72, 75.

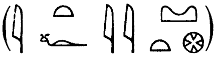
[6] Philae 838, H. Junker, *ib.*, p. 173.

---

[1] Cf. *supra*, p. 189, n. 1.

[2] Philae 265-266, 245, 241, H. Junker, *ib.*, p. 269-77.

[3] Il est difficile de savoir à quoi correspondent les noms transcrits ci-dessus; en dehors du lapis-lazuli et de la malachite, les pierres les plus employées par les Égyptiens étaient la turquoise et l'émeraude, qui venaient d'Orient, et la cornaline, la jaspe et l'améthyste, qui venaient de Nubie.

l'extrémité de la Nubie ... les pierres de grand prix ... offrandes (placées) sur les bras des Nubiens». Quant au territoire d'*Itfj* (), on ne voit pas ce qu'il offre, le tableau étant mutilé; mais la formule de consécration indique qu'il s'agit encore de pierres précieuses: «Il t'apporte le *hts* magnifique, pour en faire toutes sortes de travaux ... (il t'apporte) tous les produits qui sortent des montagnes. Ils sont présentés devant ta face, à jamais». Il y a une curieuse uniformité dans ces offrandes, presque toutes composées de pierres et de minéraux de prix; le goût des Égyptiens pour les parures et leur habitude d'orner de bijoux les statues divines expliquent qu'il ait été nécessaire d'importer en grande quantité les métaux et les pierres dont avaient besoin les orfèvres. Mais il est aussi explicable que l'on ait tenu à offrir symboliquement à Isis les produits les plus caractéristiques et les plus précieux de ces lointains pays du sud sur lesquels s'étendait également son empire.

B. *Les fêtes*

Ce qui oppose essentiellement le culte journalier aux fêtes, c'est le caractère collectif de celles-ci; alors que dans l'office quotidien seul le souverain — par l'intermédiaire du prêtre auquel il délègue ses pouvoirs — a le droit d'accéder au sanctuaire, demeure secrète de la divinité, et de la «contempler face à face», loin de tous regards, aux jours de fête, au contraire, le dieu sort de son temple et s'offre aux yeux et à l'adoration des fidèles rassemblés; la fête est la rencontre du dieu avec le peuple, qui peut prendre une part active à sa célébration. L'un des termes égyptiens qui désignent la fête est particulièrement significatif à cet égard: c'est la «grande apparition»; le grec traduit cette expression par les mots πανήγυρις δημοτελής qui indiquent bien, eux aussi, l'aspect collectif et public de la cérémonie.[1] C'est d'ailleurs un devoir pour tout homme que de participer aux fêtes: «Célèbre la fête de ton dieu», conseille la sagesse d'Ani; «le chant, la danse et l'encensement exaltent les dispositions du dieu, recevoir la prosternation est son droit».[2] Les fêtes qu'évoque

---

[1] Cf. décret de Canope, *OGIS* 56, l.17. Sur les fêtes, cf. A. Erman, *Religion*, p. 213-15.

[2] Enseignement du scribe Ani, dans Fr. Von Bissing, *Altägyptische Lebensweisheit*, p. 73; cité par S. Morenz, *Rel. égypt.*, p. 126, d'après A. Volten,

Hérodote amènent de grands rassemblements de population dans une localité; pour la fête de Bastet à Boubastis, il vient jusqu'à «soixante-dix myriades» d'hommes et de femmes qui descendent le Nil dans des barques[1] et pendant la fête d'Isis à Bousiris les fidèles se frappent «par myriades et myriades»[2]; à Saïs également les Égyptiens s'assemblent en grand nombre pour célébrer la fête des lampes.[3]

Mais sur un plan au moins l'office quotidien et la cérémonie de fête se rejoignent, et ce plan est celui du mythe. De même que dans le culte célébré au fond du sanctuaire chaque geste du prêtre possède une signification mythique, chaque formule se réfère à un événement légendaire, les fêtes, elles aussi, commémorent un événement du même ordre et leur principale signification est mythique[4]; celles qui marquent une division du temps, premier jour de l'an ou du mois, sont mises en rapport avec un fait accompli «ce jour-là» par quelque divinité[5]; celles même qui possèdent un caractère agraire fortement marqué, fêtes de la moisson ou des semailles, se réfèrent aux différentes phases de la vie d'un dieu de la végétation — en l'occurrence Osiris. Les fêtes royales, elles non plus, n'échappent pas à ce contexte mythologique, dans la mesure où le souverain, considéré comme un nouvel Horus et faisant partie de la famille des dieux, répète les gestes et les actes de ses prédécesseurs divins; les dieux sont d'ailleurs présents à la plus importante des cérémonies royales, la fête du Jubilé (fête Sed), qui est placée sous le patronage de Ptah.

La signification mythique est particulièrement manifeste dans les rites des cérémonies osiriennes; les fêtes d'Osiris, qu'elles soient

---

Stud. zum Weisheitsbuch des Anii, MDVS, 1937, p. 62 sq., avec la traduction «le chant, la salutation et l'encensement sont sa nourriture». S. Morenz fait également remarquer que même «ce qu'on appelle les mystères présuppose une participation effective de toute une partie de la population»; la grande fête d'Osiris à Abydos, qui est qualifiée de «secrète», *sštꜣ*, était «partiellement publique».

[1] Hér., II, 60: ἐς ἑβδομήκοντα μυριάδας.

[2] Hér., II, 61: μυρίαδες κάρτα πολλαὶ ἀνθρώπων.

[3] Hér., II, 62.

[4] Cf. A. Erman, *Religion*, p. 207.

[5] Cf. par exemple le Calendrier du P. Sallier IV (époque ramesside), trad. F. Chabas, *Le Calendrier des jours fastes et néfastes*.

célébrées à Bousiris, à Abydos, à Dendéra ou à Mendès, ne sont que la répétition à jamais perpétuée de l'antique rivalité qui oppose Seth à Osiris et se termine par la mort de ce dernier; toutes reproduisent la passion du dieu et sa résurrection sous la forme de dieu des morts, tandis que triomphe sur terre et dans le monde des dieux son fils et successeur Horus. Quant à Isis, en raison de son introduction dans le cycle des dieux de Bousiris, ses fêtes apparaissent elles aussi comme des fêtes osiriennes — ou plutôt, il n'est pas de fête en l'honneur d'Osiris ou d'Horus à laquelle Isis ne se trouve participer. Quoique, en théorie, chaque dieu soit célébré par des cérémonies solennelles dans la localité qui lui est consacrée — Hathor à Dendéra, Amon à Thèbes, Horus à Edfou — la popularité des dieux du cycle osirien est si grande à époque tardive que leurs fêtes sont célébrées dans toutes les principales villes d'Égypte; l'affirmation de la litanie d'Oxyrhynchos selon laquelle Isis a «institué les Iseia dans toutes les villes, pour toujours»[1] n'est peut-être pas une simple hyperbole, en ce qui concerne l'Égypte tout au moins.

A l'époque ptolémaïque, les fêtes ont dans leur ensemble gardé leur caractère égyptien; sans doute quelques cérémonies en l'honneur de divinités d'importation sont-elles célébrées à la mode grecque: ce serait le cas des Asklépieia, des Homéreia — qui d'ailleurs ne sont peut-être pas des fêtes religieuses —, des Éleuthéria, des Ptolémaia également, s'il est vrai que cette cérémonie royale est accompagnée de rites dionysiaques[2]; d'autre part, on peut remarquer que, dans les textes grecs, les cérémonies en l'honneur de divinités indigènes sont presque toujours désignées à la façon grecque, et non selon l'usage égyptien: si dans le calendrier des fêtes du nome saïte[3] la fête de Boubastis est encore appelée Βουβάστιος ἑορτή, ce qui est une traduction de l'égyptien, quelques années plus tard, dans le décret de Canope, elle porte le nom grec de Βουβάστια; il en est de même pour les Ἰσεῖα ou les Τυφώνια, dont la désinence est grecque, et qui correspondent aux égyptiennes «fêtes d'Isis» et «fêtes de Seth». Pourtant, ce détail mis à part, il est probable que les Grecs, en adoptant les divinités indigènes, ont adopté également les cérémonies célébrées en leur honneur avec les formes qu'elles comportaient anciennement; au dire d'Hérodote, les populations étrangères installées en Égypte prenaient une part active à certaines fêtes de caractère indigène: pendant la fête d'Isis à Bousiris, au moment où tous les assistants se frappent en signe du deuil qu'ils mènent pour Osiris, «tout ce qu'il y a de Cariens habitant en Egypte fait encore davantage, puisqu'ils vont jusqu'à se taillader le front à coups d'épée».[1] D'ailleurs les nombreuses mentions de fêtes que l'on rencontre dans les papyrus grecs nous apprennent qu'elles étaient célébrées par les colons comme par les fonctionnaires royaux.

---

[1] *P. Oxy.* 1380, 202: Ἰσεῖα πάσαις πόλεσιν εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον κατέστησας.

[2] Cf. p. 74; F. Bilabel, *Gräko-äg. Feste*, p. 51. En vertu des équivalences entre dieux grecs et dieux égyptiens, il est parfois difficile de savoir si telle ou telle fête est de caractère grec ou égyptien; ainsi on ne saurait affirmer que les Δημήτρια étaient une fête purement grecque, étant donné l'assimilation Isis-Déméter (cf. F. Bilabel, *op. cit.*, p. 2-3).

[3] *P. Hibeh* 27 (301-240 a.C.).

Les fêtes égyptiennes comportent, en dehors de leurs caractéristiques propres, un certain nombre de rites et de coutumes qui ont dû être pratiqués en toutes circonstances et en tous lieux: musique et chant des hymnes, auquel tout le peuple est invité à participer, illumination du sanctuaire, multiplication des offrandes et surtout «sortie» de l'image divine, que l'on retire du *naos* en cette occasion et que l'on transporte au dehors, couverte de parures, dans une chapelle portative le plus souvent en forme de barque, pour la conduire en procession dans les salles du temple ou à l'extérieur de celui-ci et l'exposer à l'adoration des fidèles. Les hymnes chantés pendant les fêtes différaient de ceux qui étaient en usage dans le culte journalier; un dialogue était institué entre le chantre et le choeur: l'hymne à Ptah de Berlin invite le choeur à célébrer la louange du dieu[2]; des instruments accompagnaient et rythmaient le chant. Il semble aussi que les fidèles pouvaient prendre part à la récitation de l'hymne; un texte de Kom Ombo invite en effet les hommes à «manifester du respect à Sobek, seigneur d'Ombos»[3]; les hymnes adressés à

---

[1] Hér., II, 61: Κὅσοι δὲ αρῶν εἰσι ἐν Αἰγύπτῳ οἰκέοντες, οὗτοι δὲ τοσούτῳ ἔτι πλέω ποιεῦσι τούτων ὅσῳ καὶ τὰ μέτωπα κόπτονται μαχαίρῃσι. Cette coutume les signale d'ailleurs comme n'étant pas égyptiens: καὶ τούτῳ εἰσὶ δῆλοι ὅτι εἰσὶ ξεῖνοι καὶ οὐκ Αἰγύπτιοι; mais ce qui nous paraît surtout remarquable, c'est que, tout en étant étrangers, ils participent à des rites dont le sens n'est accessible que dans un contexte égyptien.

[2] *P. Berlin* 3048 II-XII, Wolf, *ZÄS*, 1928, p. 17 sq., cité par S. Morenz, *Rel. égypt.*, p. 129-30.

[3] J. De Morgan, *Kom Ombo*, I, 74, nº 86 s. S. Morenz, *op. cit.*, p. 131.

Hathor à Dendéra indiquent également que «toute la terre chante» pour elle, qu'en son honneur chantent «ceux qui s'éveillent au matin»,[1] mais il s'agit là d'une exaltation lyrique de l'universalité de la déesse; la création tout entière participe à sa louange: «Pour toi le ciel et les étoiles font entendre une musique, le soleil et la lune célèbrent tes louanges ... les bêtes sauvages dansent pour toi de joie». Il en est de même d'un hymne à Isis de Philae où tout ce qui vit sur terre, animaux et oiseaux aussi bien que les hommes, est invité à chanter la louange de la déesse[2]; il faut considérer ces textes non comme le reflet de pratiques cultuelles, mais comme des expressions de «lyrisme religieux». En revanche, un hymne à Isis conservé par un papyrus démotique du IIe siècle a.C. apparaît comme le type des hymnes cultuels et a pu être chanté à l'occasion d'une procession, au moment où l'image divine placée sur la barque devait en descendre.[3] Une invocation, qui était sans doute chantée par le choeur — «Viens à moi, Isis pour (être) ma protection!» — sert de leit-motiv à l'hymne, alternant avec une sorte de récitatif où sont rappelés certains événements du mythe osirien: «Fais le massacre parmi eux,[4] jusqu'à ce que leurs armes soient rompues ... les (faibles) deviennent puissants ... les affamés crient vers toi et ils sont (rassasiés) ... les (fidèles) remplissent l'entrée.[5] Les chanteurs t'implorent ... (les étoiles) tu apparais au milieu d'elles en tant que Sothis ... Les habitants d'*'pr* se lamentent: le soleil et la lumière ont disparu![6] ...

---

[1] S. Schott, *Chants d'amour*, p. 95-6, n° 18 et 19.

[2] Philae, porte de Philadelphe, photo 164 sq., cité par S. Morenz, *op. cit.*, p. 131.

[3] *P. dém. Heidelberg* 736, W. Spiegelberg, *ZÄS*, 1917, p. 33-4, Taf. VIII. Les premières lignes, assez mutilées, semblent faire allusion au «byssos» dont est revêtue sans doute la statue, à la «rive» sur laquelle elle doit débarquer.

[4] Il s'agit évidemment des ennemis d'Osiris; cf. la fête de la victoire d'Horus, où Isis exhorte les compagnons de son fils à «fondre sur l'ennemi», à l'«égorger en son repaire», à le «massacrer en son marais» (*infra*, p. 243-44).

[5] C'est probablement la cour du temple qui est désignée ici; le peuple s'y assemble à l'occasion des fêtes.

[6] C'est le thème que l'on trouve déjà dans les *Lamentations d'Isis et de Nephthys* du *P. Bremner Rhind*; l'obscurité est le symbole de l'absence du dieu. Mais il peut s'agir ici soit de l'absence d'Osiris pleuré par Isis, soit de l'absence d'Isis elle-même qui ne s'est pas encore manifestée aux fidèles.

Fais la traversée, débarque sur la rive!».[1] Dans cet hymne, les références mythologiques sont mêlées à des formules appartenant au contexte des arétalogies; il est probable que tout hymne de fête devait également comporter le rappel de la légende du dieu et affirmer son caractère bienfaisant et omnipotent.

L'un des éléments les plus constants de la fête égyptienne est la procession qui conduit les images divines d'un sanctuaire à l'autre, ou simplement de salle en salle à l'intérieur d'un même temple[2]; ainsi Amon sort de son temple à l'occasion de la Fête de la Vallée[3]; Horus d'Edfou va à la rencontre d'Hathor de Dendéra lorsqu'elle vient lui rendre visite; une procession d'Isis et d'Horus paraît être mentionnée dans un papyrus provenant de la région de Dendéra.[4] Durant ces «voyages», la barque sur laquelle est déposée la statue divine est portée à dos d'homme; une catégorie particulière de prêtres, probablement de rang inférieur, était désignée pour accomplir cette fonction, mais il se peut aussi que les fidèles aient participé au transport de la barque — c'est un moyen d'acquérir des mérites auprès de la divinité. Ces porteurs de barque peuvent être représentés avec des têtes de faucon ou de loup en tant qu'«Âmes de Pe et de Nekhen»; certains prêtres peuvent également paraître dans la procession le visage recouvert d'un masque, mais le fait est assez rare.[5] Des danseurs et des mimes devaient parfois jouer un rôle dans la fête et accompagner le cortège de la statue: les cérémonies en l'honneur de Montou et de Rāit-Taouy à Médamoud comportent la présence de mimes et d'un luthiste, leur chef, qui fait «jouer la pantomime en l'honneur de la Puissante (Rāit-Taouy)»,[1] tandis que des prêtres danseurs et des acrobates participent à la célébration de la fête Sed à Boubastis.[2] La procession de la barque d'Isis apparaît, bien entendu, dans les représentations de Philae; quatre prêtres, vêtus de longues robes et chaussés de sandales, portent sur leurs épaules le brancard sur lequel est posée la barque sacrée. Celle-ci est ornée, à la proue et à la poupe, d'une tête d'Isis coiffée du diadème hathorique; à l'intérieur d'un petit *naos* — devant lequel est agenouillé un pharaon en miniature — décoré de piliers *ḏd* et de noeuds isiaques, deux figurines ailées entourent une déesse assise; à l'avant, deux enseignes, l'une portant un sphinx, l'autre un faucon; à l'arrière, un Horus à tête de faucon tient le gouvernail. Le texte qui accompagne cette scène met en relief le caractère solaire d'Isis — et ce n'est sans doute pas un hasard, car la barque est, par excellence, l'attribut de Rē qui s'en sert pour sa double navigation à travers l'Océan céleste: «La Vénérable, la Puissante vient en paix, pour réjouir le coeur de son père Rē, maîtresse du mouchoir (?), maîtresse du diadème à cornes, déesse Soleil, deuxième Soleil, au beau visage et aux yeux joyeux, Isis, dispensatrice de vie, maîtresse de l'Abaton» ...[3] Un autre texte de Philae la représente «montant dans la barque du soleil en allégresse»[4] et cela n'a rien d'étonnant, car elle est l'«uraeus» ou l'«oeil de Rē», qui lui a donné son trône «afin qu'elle gouverne son royaume au ciel et sur la terre»[1]; cependant la barque d'Isis existe bien en tant qu'objet cultuel, confondue d'ailleurs, dans une certaine mesure, avec la déesse elle-même[2]; on voit le pharaon lui faire l'offrande de l'encens, qui devait brûler devant elle au cours de la procession. La formule d'offrande que prononce Ptolémée XII à cette occasion montre bien que la barque n'est autre qu'Isis: «Il (l'encens) fait que ton parfum soit doux, il fait que tes vêtements soient beaux, il illumine ton coeur avec sa beauté».[3] Quant au texte qui accompagne l'encensement de la barque à Behbet el-Hagar, il révèle lui aussi l'aspect solaire d'Isis «qui se repose dans sa barque comme Atoum, lorsqu'il se montre sur la montagne d'Occident, la grande déesse lumineuse, souveraine des Deux Pays, mère divine, épouse divine, souveraine de tous les dieux dans Netret, qui repose dans sa barque-bik, dans son horizon, comme le maître de l'univers (= le dieu Soleil) dans la barque du matin».[4] Les formules sont ici particulièrement claires; la barque d'Isis est assimilée à la fois à la barque du soir, celle qui apparaît sur la «montagne de l'Occident», et à celle du matin — c'est-à-dire les deux barques solaires; s'il n'est pas explicitement dit qu'Isis traverse le ciel au cours d'une navigation analogue à celle du soleil, elle se contente du moins de briller dans sa barque en tant que «déesse lumineuse». On peut donc penser que l'apparition d'Isis dans sa barque est au sens propre du terme une «illumination» pour les fidèles en même temps qu'une révélation de sa nature solaire.[5]

---

[1] Ces termes semblent indiquer qu'un voyage a conduit la barque de la déesse d'un sanctuaire à l'autre; mais le rite peut être purement symbolique et ne pas s'accompagner d'une réelle «traversée».

[2] Dans le premier cas, le terme grec correspondant est προσαγωγή; dans le deuxième, c'est πομπή. La πρόσοδος désigne la montée vers le temple, A. Wiedemann, *Her. 2. Buch*, p. 251; cf. Hérodote, II, 58: πανηγύρις δὲ ἄρα καὶ πομπὰς καὶ προσαγωγὰς πρῶτοι ἀνθρώπων Αἰγύπτιοι εἰσὶ οἱ ποιησάμενοι, καὶ παρὰ τούτων Ἕλληνες μεμαθήκασι.

[3] H. Brugsch, *Dict. Géogr.*, 1003; A. Wiedemann, *op. cit.*, p. 250-1.

[4] *P. Heid.* 1818, l.14 (liste des fêtes d'un temple d'Horus?), F. Bilabel, *Gräko-äg. Feste*, p. 6-8. Il peut s'agir d'une Isis-Hathor. Sur la navigation des dieux, cf. E. Bernand, *Inscriptions Philae, II*, p. 136.

[5] Cf. le prêtre portant le masque d'Anubis dans une procession de Dendéra, Th. Hopfner, *Plutarch*, I, p. 48, fig. 2; F. Lexa, *Magie*, pl. 67, fig. 144. Le Musée d'Hildesheim possède un masque à tête de chien-loup, G. Roeder, *Denkm. Pel. Mus. Hildesheim*, fig. 49. Le port du masque est peu fréquent; «une certaine aversion, inspirée par le respect ou la superstition, semble avoir prévalu de représenter ainsi les grands dieux» (H. Wild, *Danses sacrées*, p. 100-101).

---

[1] E. Drioton, *Médamoud, Les Inscriptions* (Fouilles IFAO, 1926), p. 12-15. H. Wild, *op. cit.*, p. 57-8. Rāit-Taouy est d'ailleurs, comme Isis et surtout Hathor, une déesse qui «se nourrit de chants, dont le coeur se rassasie de danses».

[2] A l'époque d'Osorkon II (XXIIe dynastie). Des personnages à masque de lion jouent un rôle lors de la fête Sed sous Aménophis III; cf. H. Wild, *op. cit.*, p. 46-7.

[3] Philae 233-236, H. Junker, *Pylon*, p. 56. Le caractère céleste d'Isis est bien attesté dans les textes tardifs; cf. *supra*, p. 4. A Philae même, elle est appelée «Déesse Soleil aux quatre coins du ciel» (Philae 196-199, H. Junker, *ib.*, p. 13), «Déesse Soleil à la pointe de Philae» (Philae 208, 239, H. Junker, *ib.*, p. 72, 226), «Déesse Soleil dans le cercle du soleil» (Philae 226-7, 250-1, H. Junker, *ib.*, p. 53, 260).

[4] Philae 294, H. Junker, *ib.*, p. 4.

C'est encore à une procession de la barque que fait allusion un autre texte de Philae, mais il s'agit de la cérémonie au cours de laquelle l'image d'Osiris était transportée «de la maison de sa soeur» — c'est-à-dire probablement sa chapelle située sur le toit du temple de Philae — jusqu'à «la montagne cachée, l'Abaton».[1] La barque *nšm.t* d'Osiris joue un rôle important dans les «mystères» d'Abydos; elle est également une personnification d'Isis qui, dans le *Livre des Morts*, est appelée «la grande barque *nšm.t*».[2] La barque n'apparaît donc pas comme un simple objet de culte; tout se passe comme si, dans certains cas, elle incarnait la divinité dont elle transporte l'image.

---

[1] Philae 233-236, H. Junker, *ib.*, p. 57: procession de la barque d'Isis. Le texte met également l'accent sur l'aspect redoutable de la déesse, particulièrement sensible lors de son apparition solennelle hors du sanctuaire: «Maîtresse de la Puissance auprès de l'Ennéade, dont la crainte est au (coeur des) hommes».

[2] Cf. texte de la procession de la barque (Philae): «elle (la barque) repose ici en (sa forme de) *Nb.t htp.t* (déesse locale assimilée à Isis-Hathor)».

[3] Philae 233-236, H. Junker, *ib.*, p. 57. L'absinthe que, selon Dioscoride, III, 23, l'on portait dans les processions isiaques, pouvait avoir, comme l'encens, une fonction purificatrice; cf. Th. Hopfner, *Plutarch*, I, p. 158 (elle a pu être employée pour l'embaumement).

[4] G. Roeder, *ZÄS*, 1910, p. 64-5, n. 5; cf. aussi p. 71: Isis est identifiée à l'uraeus qui se dresse sur le front de Rē.

[5] Dans une chapelle d'Osiris à Dendéra, le roi présente les barques solaires à Hathor, Isis et Osiris.

On sait qu'il existe en Égypte deux sortes de fêtes; les unes, de caractère panégyptien, sont célébrées dans tout le pays en l'honneur des grands dieux nationaux; les autres, dédiées aux divinités locales, varient selon les sanctuaires[3]; l'importance des cérémonies est donc inégale. Il apparaît également qu'une même divinité peut être célébrée à la fois par des cérémonies de caractère national et par des cérémonies particulière à un temple ou à une localité, selon l'aspect sous lequel elle se manifeste; c'est apparemment le cas d'Isis, si l'on en juge d'après les «calendriers des fêtes» conservés dans certains temples. Le *Calendrier des fêtes d'Hathor* à Edfou mentionne comme jours de fêtes isiaques le 6 Phaophi, «fête de la grande Isis maîtresse du pays»,[4] le 28 Pharmouthi, fête de la naissance d'Horus,[5] le 4 Épiphi, «conception d'Horus fils d'Isis et fils d'Osiris»,[6] le 12 Épiphi, célébration du «Contrat de mariage de la maîtresse des humains»,[7] le 4e épagomène, fête de la naissance d'Isis[8]; le *Grand Calendrier des Fêtes d'Horus* y ajoute le 26 Choiak, fête de Sokaris (où est célébré également le deuil d'Isis)[9] et le 2 Mésoré, procession d'«Isis la lumineuse».[1] A Dendéra le *Calendrier des fêtes d'Hathor* ne mentionne guère que deux cérémonies auxquelles Isis est associée, celle du 24 au 26 Choiak en l'honneur d'Osiris[2] et celle du 4e épagomène, la «nuit de l'enfant dans son nid», qui est une «grande fête» d'Isis[3]; en revanche, le *Calendrier d'Esna* indique plusieurs dates correspondant plus ou moins à celles d'Edfou: le 10 Thoth, c'est la procession nocturne d'Isis dans Pi-neter, «afin de déposer l'offrande à son frère Osiris» et le 12 ou le 13 du même mois a lieu une autre procession de la déesse à Pi-Sahourē avec retour nocturne à Esna[4]; le 6 Phaophi, une fête d'Isis est appelée «le commencement de faire fête», les femmes jouent d'instruments de musique[5]; le 4e épagomène, c'est la naissance d'Isis, et le 5e épagomène, jour de celle de Nephthys, est en même temps celui de l'apparition d'Isis dans Pi-neter; elle «apparaît et sort tous les dix jours».[6] A Saïs, les seules fêtes qui soient en rapport avec Isis sont celles du mois de Choiak, avec la «sortie» de la barque d'Osiris, celle du 13 Épiphi, fête des lampes en l'honneur d'Athéna, c'est-à-dire Neith assimilée à Isis, et celle du 4e épagomène qui célèbre la naissance d'Isis.[7] Le *Calendrier de Soknopaiou Nèsos*, enfin, apporte quelques dates intéressantes: le 8 Choiak, c'est la fête du «mariage d'Isis Néphersès, la très grande déesse», le 26 Epiphi celle de sa naissance, le 26 Mésoré, celle de l'édification du sanctuaire de la déesse; à ces dates s'ajoutent celle de la fête de Sarapis, le 26 Hadrianos, c'est-à-dire la fête d'Osiris du mois de Choiak, et ces cérémonies en l'honneur d'Harpocrate le 16 Tybi.[8] Quant à la localité voisine, Nèsos Gynaikôn, elle célèbre également une fête avec procession — *komasia* — en l'honneur d'Isis Nephremmis et d'Harpocrate, le 19 Thoth, et une autre fête, le 1er Tybi, qui commémore la construction du sanctuaire de la «très grande déesse».[1] La comparaison des divers calendriers montre que seules quelques fêtes sont célébrées universellement: c'est le cas de la «naissance d'Isis», le 4e épagomène, et des fêtes de Choiak, que l'on retrouve en des localités aussi éloignées et d'importance aussi inégale que Soknopaiou Nèsos et Dendéra; de même la fête du 6 Phaophi, que l'on célèbre à Edfou et à Esna, a pu avoir un caractère national. En revanche, la procession d'«Isis la lumineuse» le 2 Mésoré semble particulière à Edfou; de même, la «naissance d'Isis Néphersès» le 26 Épiphi et l'«édification du sanctuaire» de celle-ci le 26 Mésoré sont des cérémonies locales, le sanctuaire de Soknopaiou Nèsos étant le seul lieu de culte où Isis porte l'épithète Néphersès.

---

[1] Philae 1374, 1373, H. Junker, *Pylon*, p. 45-7.

[2] T. G. Allen, *BD*, 142, R S 3; P. Barguet, *Livre des Morts*, p. 188; cf. *supra*, p. 17.

[3] Cf. F. Bilabel, *Gräko-äg. Feste*, p. 1-2.

[4] M. Alliot, *Culte d'Horus*, I, p. 224, col. 7: «C'est le début de l'enregistrement (de) ses (annales royales) par sa mère Tefnout comme (par) son frère aîné Osiris» (Isis est généralement considérée comme fille de Nout).

[5] M. Alliot, *ib.*, p. 230, col. 14.

[6] M. Alliot, *ib.*, p. 234, col. 22.

[7] Il s'agit vraisemblablement d'Isis. M. Alliot, *ib.*, p. 234, col. 23.

[8] M. Alliot, *ib.*, p. 238, col. 29.

[9] M. Alliot, *ib.*, p. 210, col. 6/7.

---

[1] Qualifiée de «Mère divine, parèdre à Edfou»; cf. M. Alliot, *ib.*, p. 214, col. 17. A cette occasion, semble-t-il, la barque d'Isis est transportée processionnellement jusqu'au sanctuaire des barques *Wṯs-ḫ*ʿ; puis on lui fait «une offrande de toutes bonnes choses».

[2] M. Alliot, *ib.*, p. 244, col. 13.

[3] F. Bilabel, *Gräko-äg. Feste*, p. 24; cette cérémonie est également marquée par une procession.

[4] S. Sauneron, *Fêtes d'Esna*, p. 11; F. Bilabel, *Gräko-äg. Feste*, p. 25. Le 10 Thoth est également fête de Tefnout.

[5] S. Sauneron, *Fêtes d'Esna*, p. 14.

[6] S. Sauneron, *Fêtes d'Esna*, p. 28; F. Bilabel, *Gräko-äg. Feste*, p. 25.

[7] Cf. *P. Hib.* 27 (301-240 a.C.); P. Bottigelli, *art. cit.*, p. 16-7.

[8] *BGU* I, 1,26; *Stud. Pal.*, 22, 183, l.70, 72, 113; F. Bilabel, *Gräko-äg. Feste*, p. 15.

Deux autres fêtes au moins, qui paraissent avoir été célébrées dans toute l'Égypte, sont à mettre en rapport avec le culte d'Isis et d'Osiris: la fête de l'inondation, qui a lieu le 1er Thoth de l'année sothiaque (= 19 juillet), lorsqu'apparaît l'étoile d'Isis, et la fête de la moisson, qui doit avoir lieu le 1er jour du 1er mois de l'été. De même que les cérémonies du mois de Choiak, ce sont des fêtes saisonnières qui évoquent le mythe osirien dans sa signification agraire: l'inondation représente l'union d'Osiris, que symbolise l'eau du Nil dans laquelle il a été noyé, avec Isis, la «terre noire» d'Égypte; la fête de la moisson rappelle, au moment de la récolte du grain, la passion du dieu lui aussi immolé, mais destiné à revivre et à apporter la vie. Si la tradition qui donne comme origine à l'inondation les larmes d'Isis pleurant sur Osiris n'est qu'une légende tardive — car, pour les anciens Égyptiens, l'inondation vient du Noun[2] — la déesse est cependant considérée, depuis le Nouvel Empire au moins, comme celle qui amène la crue du Nil, en sa forme stellaire de Sothis,[3] et les textes ptolémaïques et romains de Dendéra lui reconnaissent la fonction de «maîtresse du début de l'année». Le décret de Canope enjoint de célébrer la grande fête en l'honneur de Ptolémée et Bérénice «le jour où se lève l'astre d'Isis, qui est considéré par les écrits sacrés comme (le début de) la nouvelle année»[1]; la fête célébrée au nouvel an doit s'étendre, selon le décret de Rosette, sur une durée de cinq jours.[2] Ce sont surtout les textes littéraires qui évoquent cette fête du Nil en la présentant — ce qui ne la différencie guère de toutes les fêtes égyptiennes — comme l'occasion de rassemblements populaires et de grandes réjouissances[3]; il est sans doute loisible de transposer dans l'Égypte ancienne les coutumes accompagnant la fête de l'inondation qui étaient encore en vigueur au XIXe siècle,[4] mais ce n'est là qu'une hypothèse, au reste vraisemblable, et le rituel de la fête antique nous est mal connu.[5] Sa signification osirienne est cependant clairement attestée; selon Plutarque en effet, le Nil, émanation d'Osiris, recouvre et fertilise la terre, qui est le corps d'Isis, et c'est Horus qui est le produit de cette union[6]; de même Héliodore, qui présente la fête de la crue du Nil comme une des plus grandes solennités égyptiennes, enseigne que l'union du Nil et de la terre d'Égypte, en cette occasion, est la source de toute vie, mais que cette union, pour les «initiés», est en réalité celle d'Osiris et d'Isis.[7] C'est encore à ce mariage que fait allusion l'expression employée par Nonnos, l'«époux humide» (ὑγρὸς ἀκοίτης), pour désigner le Nil qui «couvre de ses baisers mouillés la fiancée altérée»,[1] c'est-à-dire la terre; et l'on peut retrouver une idée semblable dans un poème grec, bien que tardif et de plus fort mutilé, qui paraît s'adresser au fleuve qualifié de «fiancé» (νυμφιέ) en l'exhortant à embrasser «la fiancée porteuse d'épis».[2] Le symbolisme de ces textes est fort clair, et il est difficile de ne pas les considérer comme le reflet de traditions anciennes, bien que mal attestées.

---

[1] *Stud. Pal.*, 22, 183, l.93 sq., 97 sq.; F. Bilabel, *Gräko-äg. Feste*, p. 16.

[2] Cf. H. Kees, *Götterglaube*, p. 218 et n. 5. Cependant, dans le calendrier copte, le 11 Pauni est appelé Lelet en-Nukṭa, «la nuit de la goutte».

[3] Cf. Inscr. du Ramesseum dans H. Brügsch, *Thes.*, I, p. 87 sq.

---

[1] *OGIS* 56, l.36: τῆι ἡμέραι ἐν ἧι ἐπιτέλλει τὸ ἄστρον τῆς Ἴσιος, ἣ νομίζεται διὰ τῶν ἱερῶν γραμμάτων νέον ἔτος εἶναι. Ce jour se trouve être, l'année du décret de Canope, le 1er Pauni; c'est alors qu'a lieu ἡ τοῦ ποταμοῦ ἀνάβασις. Cf. aussi Plutarque, *De Is.*, 38: τῶν τ' ἄστρων τὸν σείριον Ἴσιδος νομίζουσιν (les Égyptiens) ὑδραγωγὸν ὄντα.

[2] *OGIS* 90, l.50.

[3] Cf. Diodore, I, 36,10; Héliodore, *Ethiop.*, IX, 9. La description d'une navigation sur le Nil que donne Achille Tatius, IV, 18, ne nous paraît pas pouvoir se rapporter à la fête de l'inondation; cf. R. Merkelbach, *Isisfeste*, p. 14-19, qui présente une abondante documentation papyrologique et littéraire sur la fête du Nil.

[4] Cf. la description qu'en a donnée E. W. Lane, *Manners and Customs of modern Egyptians*, p. 495-505.

[5] R. Merkelbach, *op. cit.*, p. 21-33, considère la fête de la crue du Nil comme une fête royale du fait qu'elle commémore, selon lui, la victoire mythique d'Horus sur les compagnons de Seth, victoire représentée par le percement des digues; cependant rien ne permet d'affirmer que la date assignée à la célébration de la victoire d'Horus, c'est-à-dire la période du 21 au 25 Mecheir, doit en fait être reportée au 1er Thoth, jour où commence l'inondation. Sur le fête de la crue du Nil, cf. D. Bonneau, *La crue du Nil, divinité égyptienne*, p. 361 sq.

[6] Plutarque, *De Is.*, 38: ὡς δὲ Νεῖλον Ὀσίριδος ἀπορρόην, οὕτως Ἴσιδος σῶμα γῆν ἔχουσι καὶ νομίζουσιν, οὐ πᾶσαν, ἀλλ' ἧς ὁ Νεῖλος ἐπιβαίνει σπερμαίνων καὶ μειγνύμενος· ἐκ δὲ τῆς συνουσίας ταύτης γεννῶσι τὸν Ὧρον.

[7] Héliodore, *Ethiop.*, IX, 9: πρὸς δὲ τοὺς μύστας Ἶσιν τὴνγῆνκαὶ Ὄσιριν τὸν

Quant à la fête de la moisson, qui a lieu le 1er Pachons, au début du premier mois de l'été, elle peut être considérée elle aussi, à bien des égards, comme une fête osirienne. On sait que, à date ancienne déjà, Osiris est identifié avec le dieu du grain Nepri, dont la fête de Pachons célèbre la naissance[3]; la «recension saïte» du *Livre des Morts* mentionne un «Osiris qui est dans le grain»[4] et les Osiris végétant manifestent de façon frappante l'identification du dieu à la semence qui, enfouie en terre, donne naissance à la végétation nouvelle.[5] D'autre part, il semble qu'Osiris, tout en étant l'incar-

---

Νεῖλον καταγγέλλουσι, τὰ πράγματα τοῖς ὀνόμασι μεταλαμβάνοντες. Mais il est probable qu'Héliodore, écrivant à une époque où les mystères sont devenus l'une des caractéristiques de la religion isiaque, transporte en un temps où elle ne pouvait avoir cours la notion d'une doctrine secrète réservée aux seuls initiés; au temps où se situe l'action du roman — la fin de la domination perse en Égypte — la séparation ne peut être faite qu'entre le peuple et le clergé et non entre «profanes» et «initiés.»

[1] Nonnos, *Dionys.*, XXVI, 231/2: ὑγρὸς ἀκοιτὴς τέρπων ἰκμαλέοισι φιλήμασι διψάδα νύμφην.

[2] *PSI* 845, 12 (Ve-VIe siècle p.C.): φερέσταχυν ἄμφεπε νύμφην; cité par R. Merkelbach, *Isisfeste*, p. 19. L'éditeur hésite cependant à qualifier ce poème et croit y voir un épithalame.

[3] Cf. J. Leibovitch, *JNES*, 1953, p. 73-4; A. Wiedemann, *Museon*, 1903, p. 120-122. Pour Wiedemann, la notion de la «nature germinative» d'Osiris est l'une de ces croyances populaires qui coexistaient avec la doctrine officielle du clergé et ont parfois réussi à s'introduire dans les textes destinés à transmettre cette dernière.

[4] E. A. W. Budge, *Book of the Dead*, ch. CXLII, I, 7 («Connaître les noms du dieu Osiris en chaque place où il choisit d'être»); cf. P. Barguet, *Livre des Morts*, p. 186: «Osiris qui préside au grain».

[5] Cf. également la tradition attestée par Servius, *schol. Georg.*, I, 166, selon laquelle Isis aurait placé dans un crible les membres déchirés d'Osiris: ainsi, lorsque le blé a été battu, le grain est recueilli dans le van; cf. A. Wiedemann, *Museon*, 1903, p. 115; R. de Vaux, *RB*, 1933, p. 37, n. 3. Mais le crible dont parle Servius peut être un souvenir des rites éleusiniens.

nation du grain, en soit également considéré comme l'inventeur: le récit des *Aventures d'Horus et de Seth* lui fait dire: «C'est moi qui ai créé l'orge et le froment pour nourrir les dieux, comme aussi le bétail après les dieux»[1] et la même notion se retrouve dans un texte de Dendéra, selon lequel Osiris «a fait le blé à partir du liquide qui est en lui, pour nourrir les nobles et les gens du peuple»[2]; il s'agit donc apparemment d'une idée bien répandue dans l'Égypte ancienne. Isis est elle aussi associée à l'«invention» du blé, en raison de son identification ancienne à Renenoutet, la déesse des récoltes[3]; l'Isis-Thermouthis de Madīnet Mādī est invoquée comme étant celle qui fait fructifier la terre et dispense les récoltes, grâce à qui «les grains sont lourds»[4] et que l'on célèbre par une grande fête au mois de Pachons[5]; les habitants de l'Arsinoïte viennent y présenter à la déesse «les sacrifices, les libations et l'offrande des prémices».[6] Selon Diodore, c'est Isis qui a découvert le blé, alors qu'Osiris n'aurait fait qu'en répandre la culture; certains rites accomplis lors de la moisson rappelleraient cet aspect créateur de la déesse: «maintenant encore — c'est-à-dire au Ier siècle a.C., époque du voyage de Diodore en Égypte — au moment de la moisson, les gens consacrent les premiers épis qu'ils coupent et, se tenant auprès de la gerbe, ils se frappent et invoquent Isis; de cette façon ils honorent la déesse en raison de ses inventions, à la saison où pour la première fois elle les découvrit».[7]

---

[1] *P. Chester Beatty* I, XIV, 10, G. Lefebvre, *Romans et Contes*, p. 200. Le «bétail» désigne peut-être l'humanité, «troupeau» du dieu.

[2] E. Chassinat, *Dendéra*, I, p. 101, l.15/17; II, p. 160, l.11, cité par A. M. Blackman, *Stud. Aeg.*, I, p. 1-2.

[3] Cf. *supra*, p. 89.

[4] Madīnet Mādī, III, 14; c'est un des privilèges du souverain «aimé d'Isis».

[5] Madīnet Mādī, II, 26, III, 32. Cependant, c'est le 20 Pachons — et non le premier jour du mois — qui est donné comme date de la fête annuelle d'Isis-Thermouthis.

[6] Madīnet Mādī, III, 29.

[7] Diodore, I, 14,2: ἔτι γὰρ καὶ νῦν κατὰ τὸν θερισμὸν τοὺς πρώτους ἀμηθέντας στάχυς θέντας τοὺς ἀνθρώπους κόπτεσθαι πλησίον τοῦ δράγματος καὶ τὴν Ἶσιν ἀνακαλεῖσθαι, καὶ τοῦτο πράττειν τιμὴν ἀπονέμοντας τῇ θεῷ τῶν εὑρημένων κατὰ τὸν ἐξ ἀρχῆς τῆς εὑρέσεως καιρόν. Sur ce passage, cf. commentaire de J. G. Frazer, *Osiris*, p. 74-5 et p. 133-4, qui signale des pratiques analogues — lamentations et invocations à la «Vieille Femme du Blé» — chez les Indiens Cherokee; cependant, si Osiris peut être considéré, dans une certaine mesure, comme un «esprit du blé», il est plus difficile d'attribuer à Isis la même personnalité.

Diodore indique également que dans plusieurs villes, aux «fêtes d'Isis» — mais on ne sait s'il s'agit des fêtes de la moisson ou de celles de Choiak, les plus importantes des Isia — on porte en procession, parmi d'autres objets, des tiges de blé et d'orge.[1] Il semble donc que la croissance du blé ait été mise en rapport de façon assez étroite avec Isis; on sait qu'elle est fréquemment représentée, à l'époque hellénistique, couronnée d'épis ou les tenant en main[2]; si la figuration des épis est peut-être un emprunt au culte de Déméter, on remarquera en tout cas que dans un texte ptolémaïque de Philae où les Nils et les déesses des champs présentent leurs offrandes à Isis, elle reçoit «le champ lourd de blé, avec ses grains mûrs».[3] L'apparition de la végétation est d'ailleurs, dans son ensemble, subordonnée à la puissance de la déesse qui «fait verdir le champ»[4]; mais cette fonction n'est sans doute pas spécifique d'Isis. Il reste cependant que le rapport incontestable unissant Isis et Osiris à la production du blé — Osiris en tant qu'«inventeur» du blé et incarnation des semences, Isis en tant que productrice des récoltes en sa forme d'Ermouthis — fait attribuer avec beaucoup de vraisemblance aux fêtes de la moisson une signification et un caractère osiriens.[5]

C'est encore avec les cérémonies commémorant la passion d'Osiris qu'il faut mettre en rapport la «fête des lampes ardentes» dont Hérodote indique qu'elle donne lieu à des illuminations dans toute l'Égypte pendant la «nuit du sacrifice» — c'est-à-dire, sans doute, la nuit où Osiris succombe aux coups de Seth[1]; il s'agirait, selon Frazer,[2] d'une «nuit des morts» pendant laquelle les ombres des défunts reviennent dans leurs anciennes demeures illuminées. La cérémonie n'a pas seulement pour but d'aider Isis dans sa recherche du corps d'Osiris; l'allumage des lampes est en soi un rite de protection: la nuit est une force hostile, et l'on peut reconnaître en Seth et en ses compagnons «de vieux démons des ténèbres»[3] que la puissance de la lumière doit mettre en fuite. D'autres fêtes que la *Lychnokaiè* comportent des illuminations; c'est le cas des fêtes en l'honneur d'Athéna-Neith — encore une forme d'Isis — qui ont lieu à Saïs le 13 Épiphi,[4] des *lychnapsia* célébrées le 12 août[5] et peut-être aussi du *nyktelion* d'Isis que mentionne un papyrus d'Oxyrhynchos[6]; le rôle important des lumières dans le culte avait d'ailleurs nécessité la création d'un office de *lychnaptès* chargé d'allumer les lampes dans le sanctuaire.[7]

---

[1] Diodore, I, 14,3; ici encore, il est possible qu'il y ait un emprunt aux rites éleusiniens.

[2] Cf. *supra*, p. 86-87 et pl. XXIII, XXVI.

[3] Philae 664-665, H. Junker, *Pylon*, p. 154. La déesse des champs qui fait cette offrande à Isis lui dit également: «on moissonne tout l'orge pour ta maison, sans trêve».

[4] Philae 226-227, H. Junker, *ib.*, p. 54; cf. aussi Philae 184, H. Junker, *ib.*, p. 23-5: d'Isis assimilée à Outo, il est dit que «par sa verdure (? *wꜣḏ*) les Deux Pays prospèrent».

[5] Cette fête possède également un caractère royal; lors de la fête de la moisson de Min à Medinet Habou, le pharaon joue le rôle d'Horus «battant l'orge pour son père Osiris» et revendiquant par là son héritage; cf. A. H. Gardiner, *JEA*, 1915, p. 125. Cf. aussi R. Merkelbach, *Isisfeste*, p. 42-3, citant des textes de Dendéra selon lesquels, en cette solennité, Harsomtous foule aux pieds des céréales répandues sur le sol: ce sont ses adversaires, qu'il «piétine comme le grain»; il s'agirait alors d'une commémoration de la victoire d'Horus sur Seth.

Quant aux *Charmosyna* que mentionne le *Calendrier de Soknopaiou Nèsos*, elles sont peut-être destinées à célébrer un autre épisode de la légende osirienne, l'«invention» du dieu et l'allégresse qui l'accompagne. Cette fête au nom grec commençait le 16 Phaophi à

---

[1] Hér., II, 62: τῆς θυσίης ἐν τῇ νυκτὶ λύχνα καίουσι πάντες πολλὰ ὑπαίθρια περὶ τὰ δώματα κύκλῳ ... καὶ τῇ ὀρτῇ οὔνομα κεῖται Λυχνοκαΐη ... οὐκ ἐν Σαΐ μούνῃ καίεται ἀλλὰ καὶ ἀνὰ πᾶσαν Αἴγυπτον. Avec son habituelle discrétion pour tout ce qui concerne les «mystères» osiriens, Hérodote évite de mentionner les dieux en l'honneur desquels on allume les lampes. Cette fête est également évoquée par des écrivains tardifs, Libanios, XI, 267 et Choricius de Gaza *in* Th. Hopfner, *Fontes*, p. 696; une Λυχνοκ(αΐα) est mentionnée dans un papyrus du Fayoum du IIe siècle p.C. (*SB* 7199, 53).

[2] J. G. Frazer, *Osiris*, p. 108.

[3] H. Kees, *Götterglaube*, p. 269, pour qui la lampe ardente représente l'oeil d'Horus ou l'uraeus qui protègent Osiris; cf. *Pyr.* § 1487.

[4] *P. Hib.* 27, l.65-168.

[5] Calendrier de Philocalus *in* Th. Hopfner, *Fontes*, p. 525 (354 p.C.). Cf. aussi H. Brügsch, *Thes.*, II, p. 470 (le *P. Sallier* IV, p. 3, mentionne une illumination le 17 août = 29 Thoth); les λυχναψία sont mentionnées dans un papyrus d'Eshmūnēn d'environ 115 p.C. (*P. Amh.* 70, 10).

[6] *P. Oxy.* III, 525 (début IIe siècle p.C.); cette cérémonie a eu lieu «dans le Sarapieion», mais on ne possède aucune indication concernant la date à laquelle elle a pu être célébrée.

[7] Cf. *infra*, III, p. 165; Fr. Cumont, *Égypte des Astrologues*, p. 129; ce personnage peut être une femme, λυχνάπτρια. Une fête λαμπαδεία était célébrée en l'honneur d'Isis à Priène (cf. H. von Gärtringen, *Inschr. Priene*, nº 195, p. 138); les sanctuaires gréco-romains de la déesse ont livré un grand nombre de lampes. Cf. aussi P. Roussel, *Cultes ég.*, p. 238 et p. 270, n. 5.

Soknopaiou Nésos et se prolongeait pendant huit jours, ce qui ne semble pas correspondre aux dates traditionnelles de l'«invention» d'Osiris[1]; Plutarque, qui fait allusion à une fête Χαρμόσυνα dont le nom égyptien serait «σαίρει»[2] paraît, tout au moins de façon implicite, la mettre en rapport avec Sarapis.

D'autres fêtes isiaques sont encore mentionnées par différentes sources, grecques ou égyptiennes, sans que l'on puisse toujours discerner leur importance réelle et leur extension; c'est le cas de l'«Entrée d'Osiris dans la lune» dont Plutarque nous apprend qu'elle est une fête de printemps, célébrée le 1er Phamenoth, et qui commémore apparemment l'union d'Isis et d'Osiris — on sait que dans une tradition attribuée à Manéthon le soleil est Osiris et la lune Isis; la conjonction du soleil et de la lune représente dans l'ordre cosmique la manifestation de l'union divine.[3] Cette fête était-elle célébrée dans l'Égypte ancienne? Le calendrier du P. Sallier ne porte aucun témoignage sur elle; cependant le 1er Phamenoth y est considéré comme un jour faste: «Regarde toutes choses en ce jour, ce sera heureux».[4] C'est encore Plutarque qui fait allusion à une fête où l'on offre des sacrifices, le 7 Tybi, en l'honneur du «Retour d'Isis de Phénicie»; à cette occasion l'image d'un hippopotame enchaîné est modelée sur les gâteaux rituels.[5] Il s'agit ici d'un épisode de la quête d'Isis; le passage de la déesse à Byblos où elle aurait retrouvé le cadavre d'Osiris n'apparaît pas seulement comme une interpolation tardivement insérée dans le mythe primitif, puisque l'on rencontre dans les *Textes des Pyramides* des allusions à un séjour posthume d'Osiris «au-delà de la Très Verte»[1]; dans le *P. magique démotique*, la «mer de Syrie» est appelée la «mer d'Osiris»; le dieu l'a traversée sur un bateau de papyrus, entouré d'Isis et de Nephthys.[2] Quant aux figurations de l'hippopotame enchaîné, elles représentent évidemment Seth et ses compagnons; leur présence sous forme de gâteaux de sacrifice est toute naturelle, si la fête est bien destinée à célébrer l'«invention» d'Osiris et par conséquent le triomphe d'Isis sur ses ennemis.[3] D'autres fêtes encore, les *Rodophoria*, peuvent être mises en rapport avec le culte d'Isis-Hathor[4]: on se rappellera le rôle que jouent les roses dans les cérémonies de Cenchrées; mais on ne possède aucun renseignement sur cette cérémonie[5].

---

[1] Cf. F. Bilabel, *Gräko-äg. Feste*, p. 14 et p. 34-5; *BGU* I, 1, l.23; F. Brauninger, *Hermes*, 1928, p. 484-5. Les Χαρμόσυνα sont également les fêtes célébrant la manifestation du nouvel Apis, occasion de réjouissances pour tous les Égyptiens, cf. Hérodote, III, 27.

[2] Plutarque, *De Is.*, 29.

[3] Plutarque, *De Is.*, 43: τῇ νουμηνίᾳ τοῦ Φαμενὼθ μηνὸς ἑορτὴν ἄγουσιν, ἔμβασιν Ὀσίριδος εἰς τὴν σελήνην ὀνομάζοντες, ἔαρος ἀρχὴν οὖσαν. Οὕτω τὴν Ὀσίριδος δύναμιν ἐν τῇ σελήνῃ τιθέντες τὴν Ἶσιν αὐτῷ γένεσιν οὖσαν συνεῖναι λέγουσι. La suite du développement de Plutarque — la lune, mère du monde, est rendue féconde par le soleil — fait apparaître clairement le symbolisme de la fête. Sur Isis et Osiris incarnations de la lune et du soleil, cf. les citations de Manéthon et d'Hécatée d'Abdère dans Diogène Laërce, *Proem.*, 10 (*FHG*, II, frgt. 7), Th. Hopfner, *Fontes*, p. 60; cf. aussi Th. Hopfner, *Plutarch*, II, p. 194-5.

[4] F. Chabas, *Calendrier*, p. 82.

[5] Plutarque, *De Is.*, 50: ἄφιξιν Ἴσιδος ἐκ Φοινίκης.

Il est enfin d'autres fêtes où Isis joue un rôle important, si elle n'en est pas la principale bénéficiaire: les fêtes en l'honneur d'Horus. La naissance du dieu, célébrée dans tous les mammisis des temples isiaques, donne, bien entendu, la première place à Isis, «mère divine»; quant aux grandes cérémonies qui, à Edfou, marquent la victoire d'Horus sur les ennemis de son père, on sait qu'Isis y participe de la manière la plus active: elle se tient sans cesse auprès de son fils Horus pour assurer sa protection et donne elle-même le signal du massacre de Seth et de ses compagnons. Aux fêtes du couronnement, qui sont à la fois religieuses et royales, car le souverain y apparaît comme un nouvel Horus recevant l'héritage de son père Osiris, Isis est également présente, ainsi que Nephthys: «Les deux Soeurs se réunissent au pharaon et lui transmettent ses fonctions».[6]

Les plus importantes des fêtes liées au culte d'Isis dans l'Égypte ptolémaïque, fêtes nationales assurément puisqu'on les rencontre en des localités très éloignées les unes des autres, paraissent avoir été les commémorations de la naissance d'Isis, de la recherche et de la découverte d'Osiris, de la naissance et de la victoire d'Horus; ce sont elles en tout cas que nous connaissons le mieux grâce aux multiples documents, tant grecs qu'égyptiens, qui mentionnent ou décrivent leur célébration; c'est pourquoi il nous a paru nécessaire de revenir un peu plus longuement sur ces fêtes et les problèmes qu'elles posent.

---

[1] Cf. *Pyr.* § 1751, 1213, cité par R. de Vaux, *RB*, 1933, p. 39.

[2] *P. magique démotique*, col. VI, 2, 30/32, cité par Th. Hopfner, *Plutarch*, I, p. 49-50; cf. aussi F. Lexa, *Magie*, II, p. 131.

[3] Il est cependant possible que la fête du 7 Tybi soit à identifier avec l'«invention» d'Adonis, dont la fête serait célébrée également le 7e jour d'un mois que nous ne connaissons pas, cf. *P. Petr.* III, n° 142; G. Glotz, *REG*, 1920, p. 217; pour les fêtes d'Adonis, on confectionnait également des gâteaux «en forme d'animaux qui volent ou qui marchent», Théocrite, *Id.* XV, 115-118. Mais il semble que les fêtes d'Adonis aient été célébrées soit à l'automne, soit plutôt en plein été, comme le démontre de façon convaincante M. Detienne, *Les jardins d'Adonis* (Paris, 1972), p. 188-191.

[4] F. Bilabel, *Gräko-äg. Feste*, p. 48.

[5] Sur le symbolisme de la rose, cf. N. Fick, *La symbolique végétale dans les Métamorphoses d'Apulée*, *Latomus*, 1971, p. 328-44.

[6] *Edfou*, VI, 100,14; 102,3; M. Alliot, *Culte d'Horus*, II, p. 624. Cf. aussi Stèle de Pithom, G. Roeder, *Äg. Rel.*, I, p. 127.

La naissance d'Isis, le 4e jour épagomène, était déjà célébrée dans l'Égypte ancienne, ainsi qu'en témoigne un papyrus de Leyde, le *Livre des cinq jours en sus de l'année*[1]; d'ailleurs le choix des épagomènes comme jours de naissance des dieux du cycle osirien paraît remonter aux textes des Pyramides[2]; c'est donc l'écho d'une tradition fort ancienne que rapporte Plutarque, lorsqu'il enseigne qu'Isis est née «le 4e jour (épagomène), dans les régions qui sont toujours humides».[3] Les textes ptolémaïques, plus explicites, dénomment le jour de naissance d'Isis le jour ou la nuit «de l'enfant dans son nid»[4]; c'est en ce jour de «grande fête par tout le pays» que fut consacré à la déesse le grand pylone de Philae; si à cette occasion «le ciel est en fête et la terre dans la joie ... les dieux se réjouissent, les déesses exultent, les hommes sont dans l'allégresse», c'est sans doute parce qu'un monument superbe a été élevé par «l'héritier de Soter», mais c'est aussi parce que tout l'univers se réjouit au jour anniversaire de la naissance d'Isis.[5] A Dendéra également, ce jour est une «grande fête pour la terre entière» et une procession y est conduite de nuit; une offrande de lait est présentée à la déesse, qui figure dans une chapelle du «couloir mystérieux», assise sur son trône entre Khnoum le démiurge et Thoth qui a fixé sa titulature.[6] Des renseignements plus précis sur le déroulement des cérémonies nous sont donnés par le *Calendrier des fêtes d'Hathor* à Edfou; la fête y est qualifiée de «révélation de la face de la déesse et de son Ennéade» et en cela elle peut être comparée aux autres fêtes égyptiennes, dont le thème essentiel est celui de l'apparition, de la révélation du dieu aux fidèles. Comme presque toutes également, elle comporte une «grande offrande» où sont prodigués le pain et la bière, le vin, le lait et le moût, la viande et les volailles, «grues, pigeons, canards engraissés», les légumes et les fruits; la déesse «sort en procession en (sa forme de) déesse Bès», tandis que l'on chante en son honneur litanies et invocations; enfin «on célèbre tout le rite conformément au cérémonial».[1] Les rites mentionnés — offrande, procession, invocations — sont ceux que l'on retrouve dans toutes les liturgies de fête; aucun témoignage ne nous permet de déceler des coutumes particulières à celle de la naissance d'Isis et l'on ne peut la qualifier de «mystère», même si, à ce qu'il semble, elle se déroule en certains endroits pendant la nuit.[2] L'indication fort brève que présente le *Calendrier pour le nome saïte* — «le 4e jour (épagomène) comporte l'anniversaire de la naissance d'Isis»[3] — ne fait que confirmer les sources égyptiennes, tout en donnant la preuve que la fête était célébrée également en Basse Égypte. Quant aux γενέσια d'Isis Néphersès à Soknopaiou Nèsos, qui à l'époque impériale commencent le 26 Épiphi et durent 19 jours, elles ne peuvent guère être qu'une fête locale; mais on ne sait dans quelle mesure leurs rites différaient de ceux de la fête panégyptienne du 4e épagomène.[4] Cependant le 26 Épiphi alexandrin correspond au 20 juillet, c'est-à-

---

[1] F. Chabas, *Calendrier*, p. 102-107 (Papyrus I 346 de Leyde): «Ce fut la naissance d'Isis, qui pleura des torrents et qui donna des lois aux grands ordres divins (?)».

[2] *Pyr.* § 1961, A. Erman, *Religion*, p. 110, n. 3.

[3] Plutarque, *De Is.*, 12: τετάρτῃ δὲ τὴν Ἶσιν ἐν πανύγροις γένεσθαι.

[4] Cf. H. Brügsch, *Thes.*, I, p. 96 (Dendéra); *supra*, p. 3 et n. 1.

[5] Philae 525-526, H. Junker, *Pylon*, p. 108-10. Isis est appelée dans ce texte «Vénérable, puissante, maîtresse de la vaste terre, reine de l'horizon solaire, excellente soeur d'Osiris, diadème de la grande Ennéade».

[6] Dendéra, deuxième chapelle est, consacrée à la naissance d'Isis (ren-

---

seignement communiqué par A. Gutbub); cf. aussi le calendrier des fêtes de Dendéra (cité par F. Bilabel, *Gräko-äg. Feste*, p. 24).

[1] *Calendrier des fêtes d'Hathor*, col. 29/30, M. Alliot, *Culte d'Horus*, II, p. 238; cf. aussi le *Calendrier des fêtes d'Horus*, col. 18, M. Alliot, *ib.*, I, p. 214.

[2] Cf. *Calendrier des fêtes de Dendéra*, cité par F. Bilabel, *Gräko-äg. Feste*, p. 24. Un papyrus provenant de l'Hermoupolite indique qu'à l'époque romaine la naissance d'Isis était encore célébrée de nuit par des prières et des sacrifices; cf. lettre de l'architecte Hérodès à Apollonios, écrite au Nouvel An égyptien, le 1er Thoth d'une année qui doit être 118 p.C., deux jours après la célébration de la fête: τὸ προσκύνημά σου ἐποίησα πρὸς ταῖς θυσίαις τῆς Ἴσιδος τῆι νυκτὶ γενεσίοις αὐτῆς. (*P. Brem.* 15,31 sq.).

[3] *P. Hib.* 27, l.200 sq.: ἡ δ' ἡμέρα ... καὶ τῆς Ἴσιος γενέθλια ἔχει.

[4] Cf. F. Bilabel, *Gräko-äg. Feste*, p. 38 et n. 2, pour qui l'épithète Néphersès devait désigner une déesse locale, identifiée tardivement à Isis.

dire, à un jour près, à l'époque du lever héliaque de Sothis, l'étoile d'Isis, et par conséquent de la fête de l'inondation; sans doute n'est-ce pas un hasard si l'on célébrait l'apparition au monde de la déesse, à Soknopaiou Nésos, à l'époque même où, dans toute l'Égypte, on fêtait son apparition céleste et l'une des principales manifestations de sa puissance.[1]

La plus importante des fêtes osiriennes est sans aucun doute la célébration de la mort et de la résurrection du dieu; mais le caractère isiaque de la fête est affirmé par le rôle que joue Isis dans la découverte et la réanimation du cadavre de son époux, et d'ailleurs les textes grecs font souvent allusion à ces cérémonies sous le nom d'*Isia*. Bien qu'on les dénomme généralement «fêtes de Choiak», leur place réelle dans le calendrier prête à discussions; si d'après Plutarque elles ont lieu pendant quatre jours, du 17 au 20 Hathyr,[2] période qui correspond dans l'année alexandrine à celle du 28 Choiak au 1er Tybi de l'année sothiaque, les principales sources égyptiennes indiquent qu'elles commencent le 12 ou le 13 Choiak et se prolongent jusqu'à la fin du mois — sans que l'on puisse toujours savoir s'il s'agit de l'année mobile ou de l'année sothiaque normale; quand aux textes grecs, ceux des *Archives de Zénon* en particulier, ils s'accordent presque toujours pour placer au mois de décembre les grandes fêtes en l'honneur d'Isis, du moins pendant les années 256/254 a.C. Les «fêtes de Choiak» ayant, comme nous le verrons plus loin, un caractère saisonnier et agraire fortement marqué, il paraîtrait normal qu'une date fixe eût été attribuée à leur célébration et que celle-ci eût lieu nécessairement au mois de novembre; cependant, les divers témoignages sont difficilement conciliables. A moins de supposer l'existence de deux séries de fêtes différentes, quoique centrées sur la mort d'Osiris, célébrées les unes en novembre, les autres en décembre, ce qui est bien improbable,[3] la conclusion à laquelle on se trouve amené est qu'à l'époque ptolémaïque les dates des fêtes étaient soit différentes selon les localités, soit calculées d'après le calendrier mobile. Si la première hypothèse est peu vraisemblable — les dernier jours de Choiak sont attribués aux fêtes osiriennes par les calendriers d'Edfou et de Dendéra comme par le décret de Canope — la seconde peut justifier les variations saisonnières: dans le système de l'année mobile, les «fêtes de Choiak» devaient être célébrées à tour de rôle en chaque mois du calendrier. Mais on comprend mal qu'une fête saisonnière ait pu être célébrée à des époques de l'année qui n'ont rien à voir avec le temps des semailles. De plus, la commémoration de la mort d'Osiris semble avoir été célébrée traditionnellement en Égypte le 4e mois de l'inondation (c'est-à-dire le mois de Choiak de l'année sothiaque normale)[1]; si la date de la fête était calculée selon l'année mobile, sous les Lagides, la fête aurait pu avoir lieu, ce qui est paradoxal, à une époque ne correspondant pas du tout au 4e mois de l'inondation. Le problème reste donc posé, et il est difficile d'expliquer que les fêtes de Choiak aient pu être célébrées, à l'époque hellénistique, au mois d'Hathyr.

---

[1] Cf. R. Merkelbach, *Isisfeste*, p. 15 et n. 9.

[2] C'est-à-dire du 13 au 16 novembre; Plutarque, *De Is.*, 39. Cf. aussi *De Is.*, 13: le crime de Typhon et de ses compagnons a lieu le 17e jour du mois d'Hathyr.

[3] C'est pourtant, semble-t-il, l'hypothèse de Th. Hopfner, *Plutarch*, II, p. 292-3, qui distingue la découverte du corps d'Osiris et l'arrosage des «Osiris végétant», le 19 Hathyr, de la même cérémonie pratiquée le 24 Choiak.

En effet, si les fêtes de Choiak représentent, selon l'expression de Gardiner, «un drame de la royauté exemplarisé dans l'histoire mythique d'Osiris et d'Horus»,[2] elles ont cependant un rapport incontestable avec le calendrier agricole: les rites de fabrication des Osiris végétant et d'enterrement de l'effigie du dieu rappellent que le grain mis en terre réapparaîtra bientôt sous la forme d'une jeune verdure.[3] A l'époque ramesside déjà, il semble bien que la commémoration de la passion d'Osiris ait possédé cet aspect agraire; si le calendrier du *P. Sallier*, qui mentionne plusieurs jours comme étant ceux des «lamentations d'Isis et de Nephthys pour Ounnefer»,[1] ne donne guère de détails sur la fête elle-même, il évoque cependant diverses cérémonies osiriennes au mois de Choiak, notamment le «carnage» accompli sur Seth et ses compagnons, l'allégresse d'Isis lors de la panégyrie d'Osiris à Abydos, la transformations du dieu en Bennou, enfin les réjouissances de tous les dieux en l'honneur d'Osiris lors de la «sortie d'Isis et de Nephthys», le 26 Choiak.[2] Le calendrier de Medinet Habou est plus explicite en ce qui concerne les cérémonies de Choiak en l'honneur de Sokar — c'est-à-dire la forme memphite d'Osiris: le 13, c'est le «jour de la préparation de l'autel dans le tombeau sacré»; le 21, «d'ouverture de l'espace (?) dans le tombeau sacré»; le 22, la «fête du labourage du sol»; le 24, le «transfert d'(Osiris) Sokar au milieu des dieux»; du 25 au 30 ont encore lieu diverses cérémonies qui font partie de la même fête et se terminent par l'érection du pilier *Ḏd*, symbole de la résurrection d'Osiris.[3] On sait qu'à Abydos, le centre par excellence du culte d'Osiris en Haute Égypte, les «mystères» du dieu commémoraient sa mort; mais il y apparaît surtout, à ce qu'il semble, sous son aspect royal et l'accent ne paraît pas avoir été mis, dans la représentation du drame, sur sa signification agraire,[4] alors que, à l'époque ptolémaïque, cet aspect semble avoir été particulièrement développé.

---

[1] Cf. le *P. Bremner Rhind* (fin IVe siècle a.C.? R. O. Faulkner, *JEA*, 1936, p. 121 sq.), qui indique que la *Fête des deux Milans*, c'est-à-dire la fête où Isis et Nephthys, les deux pleureuses, chantent les lamentations en l'honneur d'Osiris mort, est fixée au 4e mois de l'inondation, du 22e au 26e jour.

[2] A. H. Gardiner, *JEA*, 1915, p. 124-5 (CR de l'*Osiris* de J. G. Frazer).

[3] Selon J. G. Frazer, *Osiris*, p. 117, «la cérémonie de Choiak était en fait un charme destiné à faire pousser le blé par magie sympathique». On ne peut sans doute réduire Osiris au rôle d'un simple «démon de la végétation»; mais il est fort probable qu'à son aspect royal originel s'est ajouté assez tôt le caractère d'un dieu de la nature et de la fécondité

Le grand calendrier des fêtes d'Hathor, à Dendéra, mentionne surtout des processions en l'honneur d'Osiris et de Sokaris, les 24, 25 et 26 Choiak, sans préciser le contenu des rites que l'on célèbre[5];

---

[1] *P. Sallier* IV (époque de Ramsès II ou de son premier successeur), F. Chabas, *Calendrier des jours fastes et néfastes.* Les 16 et 17 Hathyr, Isis et Nephthys se lamentent pour leur frère Ounnefer; le 17 est un jour «très hostile» (mais on ne comprend pas pourquoi le 16 est «très heureux», F. Chabas, *ib.*, p. 49-50); le 14 Tybi est également marqué par les pleurs d'Isis et de Nephthys qui «s'imaginaient qu'elles apercevaient» Osiris (F. Chabas, *ib.*, p. 69).

[2] Les cérémonies précédentes ont lieu respectivement les 9, 11 et 12 Choiak; cf. F. Chabas, *ib.*, p. 55 à 62.

[3] Cf. H. Brügsch, *ZÄS*, 1881, p. 102-3. Le calendrier de Medinet Habou remonte au règne de Ramsès III; Brügsch souligne la parenté des cérémonies qu'il énumère avec celles de Dendéra.

[4] Cf. H. Schäfer, *Mysterien*, p. 22-4. Cependant, la fabrication des «Osiris végétant», rite incontestablement agraire, remonte au moins au Nouvel Empire; l'une de ces images, mélange de terre et de grains d'orge dessinant sur une toile la silhouette du dieu, a été retrouvée dans un tombeau datant du règne d'Hatshepsout (A. Wiedemann, *Museon*, 1903, p. 111).

[5] Cf. M. Alliot, *Culte d'Horus*, I, p. 244.

quant au grand calendrier des fêtes d'Horus à Edfou, les indications qu'il donne sur la fête du 26 Choiak montrent que la partie centrale en est le massacre de Seth représenté par un âne sauvage; c'est donc la célébration du triomphe d'Osiris sur ses adversaires; «le deuil est coupé».[1] Les renseignements les plus précis que nous possédions sur les fêtes de Choiak se trouvent dans les textes de Dendéra, qui donnent également des indications sur les cérémonies pratiquées à Mendès, à Abydos, à Saïs et dans chacun des nomes qui renferment «les seize membres divins».[2] C'est à partir du 12 Choiak que commence la célébration des rites, et ce jour semble être consacré au «labourage de la terre»: «on conduit Isis de Bousiris à l'emplacement de la Fête du Labourage».[3] Les jours suivants, d'autres rites s'accomplissent, à travers lesquels Osiris apparaît sous différentes formes — en particulier celle du crocodile — et auxquels participent les divinités du cycle osirien: Horus, Thoth, Anubis, Isis et Nephthys, les quatre génies funéraires, la déesse hippopotame, «mère des dieux»[4]; ils consistent essentiellement dans la fabrication de statuettes et de «jardins d'Osiris» à l'aide de terre et de différentes sortes de graines.[5] Lorsque la pâte est restée assez longtemps dans les moules, on l'en retire, le 21e jour (ou le 19e, selon certains textes), on y ajoute de l'encens et on la fait sécher au soleil couchant; puis ont lieu l'embaumement et enfin l'enterrement de la statuette placée «dans un coffre, sous les perséas».[1] Des gâteaux d'orge et de graines aromatiques ayant la forme des seize membres d'Osiris sont également confectionnés et placés dans un coffre sous la tête du dieu.[2] En outre diverses processions, comme dans toutes les liturgies de fêtes, conduisent le dieu à travers le temple et «la vallée»; c'est le cas de la «procession publique» du 16e jour et du 24e jour de Choiak, de celle de Sokar, à la première heure du jour, le 26 Choiak, où l'on répand de l'eau.[3]

---

[1] M. Alliot, *ib.*, p. 210; ces rites sont donnés comme étant ceux de la «fête de Sokaris»; l'égorgement de Seth est complété par le meurtre d'Apophis: toutes les puissances du mal sont ainsi abattues devant Osiris.

[2] H. Brügsch, *Das Osiris-Mysterium von Tentyra*, *ZÄS*, 1881, p. 77 sq.; V. Loret, *Les fêtes d'Osiris au mois de Choiak*, *RT*, 1882, p. 44 sq. Cf. chez Loret, p. 50 sq., § 19-31, la liste des endroits où sont accomplis les «mystères osiriens».

[3] H. Brügsch, *art. cit.*, p. 98. Pourtant un autre texte de Dendéra localise cette fête «au Serapeum de Bousiris, sous les perséas sacrés, au dernier jour de Choiak», V. Loret, *art. cit.*, p. 49, § 17. Il est également possible que le rite du «labourage» ait été pratiqué pendant plusieurs jours; cf. P. *Louvre* 3079, l.17 (Pierret) «on te fait (la cérémonie du) labourage de la terre en Choiak, les six jours».

[4] H. Brügsch, *art. cit.*, p. 98. Les «deux pleureuses» et les «deux oiseaux couveurs» sont également mentionnés parmi les divinités qui veillent sur Osiris; il s'agit évidemment d'Isis et de Nephthys. Cf. V. Loret, *art. cit.*, p. 54, § 39; cf. aussi § 65.

[5] V. Loret, *art. cit.*, p. 44 sq., § 8: «Osiris habitant la Demeure resplendissante de Saïs est placé en travail secret ... enveloppé de myrrhe, semé de grains dans tous ses membres»; il s'agit d'un «gâteau», probablement de terre, en forme de momie d'Osiris.

On peut se demander quelle est la place occupée par Isis dans les «mystères» de Dendéra; apparemment, son rôle n'a pas une importance particulière: ainsi que Nephthys et les «enfants d'Horus», elle fait partie des dieux et des déesses qui, après avoir embaumé, paré et orné d'amulettes le corps d'Osiris, le veillent jusqu'au jour de son enterrement — qui est en même temps celui de sa résurrection.[4] En effet, pendant les sept jours qui suivent son embaumement, le dieu est placé sur des branchages de sycomore — symbole des mois qu'il a passés dans le ventre de sa mère Nout, la déesse du sycomore; c'est seulement après cette sorte de gestation qu'il accède à la vie d'outre-tombe, ou s'envole au ciel, comme le font les âmes des défunts, pour s'incarner dans la lune; l'enterrement sous les perséas et l'érection du pilier *Ḏd*, le dernier jour de Choiak, sont les deux symboles opposés de son accès à une nouvelle existence.[5] Mais, lorsque, au milieu des manifestations d'allégresse des dieux et des hommes et de la terre entière, Osiris a gagné sa demeure céleste, il y retrouve Isis, qui fait de lui le maître des dieux, car rien ne se produit sans son ordre; la déesse joue de nouveau un rôle essentiel au moment où s'achève le drame osirien, auquel elle donne sa conclusion.[6]

La participation d'Isis et de Nephthys aux fêtes de Choiak se manifeste de façon encore plus claire dans un papyrus d'origine

[1] V. Loret, *art. cit.*, p. 50, § 18, p. 53, § 34.

[2] V. Loret, *art. cit.*, p. 56, § 46.

[3] H. Brügsch, *art. cit.*, p. 103-4.

[4] Isis et Nephthys doivent être représentées sous forme de faucons protégeant le corps d'Osiris sur la corbeille qui contient la tête du dieu.

[5] V. Loret, *art. cit.*, p. 32, § 86-88.

[6] H. Brügsch, *art. cit.*, p. 104; cf. deux inscriptions de Dendéra dans A. Mariette, *Dendérah*, IV, pl. 77.

thébaine qui indique le déroulement des cérémonies tel qu'il se présentait à Karnak[1]; en effet, si Thèbes ne semble pas posséder en particulier une parcelle du corps divin, elle représente à elle seule tous les nomes qui renferment les membres d'Osiris: «une parcelle de chaque lieu est en elle; les terres d'alentour inclinent la tête (devant elle)».[2] Ici encore les fêtes ont lieu au 4e mois de l'inondation; la liturgie comporte des «sorties» en procession au cours desquelles la barque est halée d'un sanctuaire à l'autre[3]; ce rite essentiel de la «navigation d'Osiris» est également attesté à Canope à l'époque d'Evergète, où le retour au sanctuaire de la barque sacrée d'Osiris a lieu le 29e jour de Choiak.[4] A Canope comme à Thèbes, des libations et des offrandes accompagnent les «sorties» du dieu: des rituels sont récités dans la «demeure d'Isis», dont les titres — la «Protection du lit», la «Commémoration des Deux Soeurs»[5] — indiquent qu'il s'agit des chants funèbres d'Isis et de Nephthys veillant auprès du cadavre d'Osiris; ce sont les hymnes et les «rites de protection» que chantent et récitent ensemble ou alternativement les deux prêtresses qui jouent le rôle des déesses lors de la «fête des deux Milans» du *P. Bremner Rhind*.[6] Les rites de deuil accomplis par les deux déesses ont lieu, selon ce papyrus, du 22 au 26 Choiak; quant au papyrus thébain, il indique que le rituel de la «Protection du lit» doit être récité du 18e au 23e jour de Choiak, et celui de la «Commémoration des Deux Soeurs» le 24 Choiak[7] — par conséquent avant la sortie d'Osiris; il est donc fort probable que les

---

[1] *P. Louvre* N 3167 (S), éd. et trad. par P. Barguet (fin IVe siècle a.C.).

[2] P. Barguet, *op. cit.*, p. 25.

[3] *P. Louvre* N 3176, VI, 8: «haler vers la demeure d'Isis ... faire reposer sous le porche»; VI, 18: le 26 Choiak a lieu la «sortie en procession de Ptah Sokar de la demeure d'Osiris ... sortir en procession jusqu'à la tombe à proximité de la demeure d'Isis ... haler vers l'intérieur».

[4] Cf. décret de Canope, *OGIS* 56, l.51: καὶ ἡ ἀναγωγὴ τοῦ ἱεροῦ πλοίου τοῦ 'Οσείριος εἰς τοῦτο τὸ ἱερὸν κατ' ἐνιαυτὸν γίνεται ἐκ τοῦ ἐν τῶι 'Ηρακλείωι ἱεροῦ τῆι ἐνάτηι καὶ εἰκάδι τοῦ Χοιάχ; cf. également *P. Hib.* 27, l.60-63; l'ἐξαγωγή de la barque devait avoir lieu le 26 Choiak, l'ἀναγωγή le 29.

[5] *P. Louvre* N 3176, V, 2,8; VI, 8.

[6] R. O. Faulkner, *JEA*, 1936, p. 121 sq., pour qui le rituel assez élaboré que présente ce papyrus est peut-être un développement tardif; cependant «it seems highly probable that some such performance by a pair of priestesses was included in the Mysteries from the first».

[7] P. Barguet, *op. cit.*, *P. Louvre* N 3176, V, 2,8.

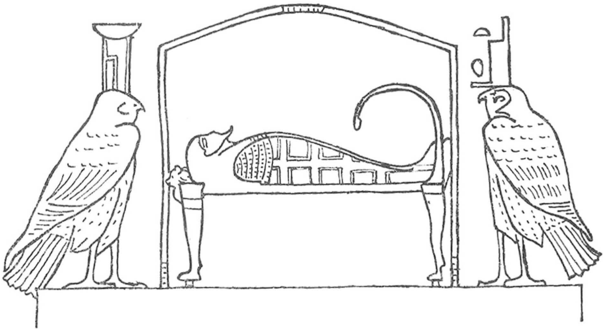


Fig. 9. Isis et Nephthys, sous forme de faucons, veillant la momie de la reine Néfertari

Tombe de la reine Néfertari. Thèbes (19e dynastie)
(J. A. Wilson, *L'Égypte, vie et mort d'une civilisation*, fig. 33).

Kikellia du décret de Canope, que, selon le texte démotique, on doit fêter «avant la procession de la barque d'Osiris»[1], évoquent le deuil mené par Isis et peut-être également les rites de réanimation qu'elle pratique sur le cadavre d'Osiris. Si les textes qui mentionnent ou présentent la liturgie des fêtes de Choiak sont en général assez tardifs, il est cependant probable qu'elles étaient célébrées depuis le Nouvel Empire; une inscription de l'époque d'Horemheb donne le 22 Tybi comme le «jour de la fête des deux uraeus» — c'est-à-dire Isis et Nephthys; les paroles qui doivent être récitées en ce jour témoignent de la permanence du rituel et de la signification des fêtes osiriennes: «Viennent les deux soeurs de celui dont le coeur est immobile, qui font du bien à son ka, qui mettent leurs mains sur lui, cette nuit de la mise au tombeau, ce jour des offrandes funéraires, qui se lamentent de telle sorte qu'il entend et que ses pensées se tournent vers elles» . . .[2].

---

[1] *OGIS* 56, l.64: καὶ ὅταν τὰ Κικήλλια ἄγηται ἐν τῶι Χοιὰχ μηνὶ πρὸ τοῦ περίπλου τοῦ 'Οσείριος; le texte démotique correspondant est donné par F. Bilabel, *Gräko-äg. Feste*, p. 42. Selon Épiphane, *Adv. haer.*, 51, 22, 415, les *Kikellia* étaient fêtées à Alexandrie le 25 décembre.

[2] Inscription calendérique du tombeau de Néferhotep, Père divin d'Amon sous Horemheb, éd. Bénédite, *Le Tombeau de Neferhotpou*, *Mém. Miss.*, V, p. 524 et pl. III, cité par P. Barguet, *P. Louvre* N 3176, p. 14 et p. 25. Dans le calendrier d'Edfou, la fête du 25 Tybi, appelée «l'Arrivée de l'hirondelle»,

Les Grecs établis en Égypte prenaient part, eux aussi, aux fêtes de la résurrection d'Osiris; il semble cependant qu'à leurs yeux le rôle principal y ait été joué par Isis, car c'est le nom de la déesse qui sert à les désigner (*Isieia* ou *Eisieia*). Les *Archives de Zénon*, qui mentionnent à plusieurs reprises les «fêtes d'Isis», nous apprennent qu'entre 258 et 255 a.C. elles étaient célébrées au mois de décembre, à Alexandrie aussi bien qu'à Memphis; les hauts fonctionnaires eux-mêmes, tel le dioecète Apollonios, y participaient, que ce soit par dévotion personnelle ou par obéissance aux injonctions royales. Les cérémonies semblent en tout cas avoir eu un caractère officiel: lorsque, en 258 a.C., Apollonios célèbre les Isieia au Sarapieion de Memphis, ses bureaux sont fermés pendant les deux derniers jours de la fête[1]; celle-ci est d'ailleurs l'occasion de faire des présents au roi, ainsi qu'en témoigne une lettre d'Apollonios indiquant à Zénon les produits du domaine, volailles et céréales, qu'il doit envoyer à Alexandrie et qui seront offerts au roi pendant les fêtes d'Isis.[2] Une autre lettre d'Apollonios, datée du 17 décembre 256 a.C., enjoint à Zénon de lui envoyer en toute hâte, à Alexandrie, «la plus grande quantité de bois possible», afin qu'il puisse «l'utiliser pour les fêtes d'Isis»; l'expression, assez vague, ne permet guère de déterminer à quoi pouvait servir ce bois.[3] Selon les documents grecs, la contribution des fidèles aux cérémonies consiste essentiellement en offrandes alimentaires: Apollonios apporte au Sarapieion de Memphis du

---

évoquerait les lamentations d'Isis sous forme d'oiseau, Th. Hopfner, *Plutarch*, I, p. 59.

[1] *P. Cornell* 1, 78-80.

[2] *P. Cair Zen.* IV, 59560; la lettre est reçue par Zénon le 2 Hathyr = 26 décembre 254 a.C.; les présents ne doivent probablement pas être expédiés plus tard que le 10 Hathyr. La coutume d'offrir des présents à ses amis et connaissances lors des fêtes d'Isis semble avoir été assez généralement répandue; un papyrus du IIe siècle p.C. nous apprend qu'à cette occasion un ancien soldat, propriétaire à Euhémereia, ordonne à l'un de ses subordonnés d'aller faire des achats à Dionysias en vue des présents qu'il compte faire εἱς ἀποστωλὴν τῦς (= τοῖς) Εἰσίοις (*P. Fay.* 118, 110 p.C.; cf. F. Bilabel, *Gräko-äg. Feste*, p. 41).

[3] *P. Cair. Zen.* II, 59154 (23 Phaophi); cf. aussi *P. Cair. Zen.* II, 59191 (12 Phaophi = 6 décembre 255 a.C.), où Artémidore demande à Zénon de lui envoyer du bois, du charbon et un porc pour lui et les *παιδίσκαι* (esclaves employées dans une fabrique qu'Apollonios possédait à Memphis); le porc doit servir au sacrifice, et il s'agit sans doute de préparatifs en vue de la fête d'Isis.

pain qui a été cuit par ses propres boulangers;[1] selon un ostracon de Berlin, une femme nommée Thermouthis reçoit une ration supplémentaire de farine, sans doute destinée à la confection de pains ou de gâteaux sacrificiels, à l'occasion des fêtes d'Isis au mois d'Hathyr.[2] Comme l'indiquent les représentations de «tables d'offrandes» des peintures et des bas-reliefs égyptiens, les offrandes présentées lors des Isieia comportent des victimes animales, volailles, moutons et porcs en particulier,[3] mais aussi du lait et des fromages[4] et sans doute des légumes et des fruits; dans une lettre adressée à Zénon, Euempolos, après avoir inspecté les vignes, se plaint d'un certain Apollonidès, qui a sous-loué à des cultivateurs une partie de celles-ci et «n'a pas laissé une grappe de raisin pour les Isieia».[5] La fête nécessitait apparemment des dépenses de toutes sortes — pour les repas qui l'accompagnaient, pour les couronnes dont les fidèles se paraient ou qu'ils offraient à la déesse,[6] pour l'huile des lampes qui restaient allumées en permanence pendant la «nuit de l'illumination»[7]; d'autre part, des rétributions spéciales en espèces devaient être accordées aux prêtres pour les jours de fêtes, ἡμέραι ἀργυρικαί: à l'époque romaine, en Haute Égypte, les Isieia semblent avoir comporté trois ἡμέραι ἀργυρικαί.[1]

---

[1] *P. Cornell* 1, 78-80; cf. Th. Brady, *Reception*, p. 13. Cf. aussi *UPZ*, 94, 16 (159/8 a.C.), qui mentionne une livraison de pain pour les Isieia le 20 Hathyr; F. Bilabel, *Gräko-äg. Feste*, p. 40.

[2] *BGU* VII, 1552, Kol. II, l.3; cf. F. Bilabel, *ib.*, p. 41.

[3] *P. Cair. Zen.* II, 59191; 59078 (il y est question de μόσχοι et de ἱερεῖα ὑικά, mais la date — juillet 257 a.C. — ne correspond pas à Hathyr, et la lettre est si mutilée qu'on ne peut y lire de façon certaine le mot 'Ισιεῖα), cf. F. Bilabel, *Gräko-äg. Feste*, p. 40. P. Bottigelli, *art. cit.*, I, p. 7. Selon *UPZ* I, 89 (160/59 a.C.), on abattait des victimes au Sarapieion de Memphis pour les fêtes d'Hathyr; dans sa description des fêtes d'Isis à Tithorée en Phocide, Pausanias (X, 880-881, Th. Hopfner, *Fontes*, p. 339-40) spécifie cependant que pour les sacrifices à Isis on ne doit employer ni porcs, ni moutons, ni chèvres.

[4] *P. Cair. Zen.* III, 59328, col. III, l.72-6 (février-mars 248 a.C.): comptes établis par le chevrier Hermias pour des ventes de chevreaux, de lait et de fromages, dont certaines ont été faites en vue de la πρόθεσις, c'est-à-dire de l'offrande présentée à la déesse aux Isieia.

[5] *P. Cair. Zen.* III, 59300, l.13 (6 Pachons = 23 juin 250 a.C.): οὐδὲ εἰς τὰ 'Ισιεῖα ὑπελίπετο σταφυλήν. L'éditeur fait remarquer que l'offrande de grappes fraîches aux Isieia, qui tombent en hiver, est peu vraisemblable, et suggère une confusion possible avec les Arsinoeia; mais il est possible que l'offrande ait consisté en grappes séchées.

[6] Cf. des comptes de dépenses pour des repas de fêtes et pour des couronnes, au mois d'Hathyr, lors des fêtes d'Isis à Tebtynis, *P. Teb.* I, 118 (fin du IIe siècle a.C.), F. Bilabel, *Gräko-äg. Feste*, p. 40.

[7] *SB* 6796, 37 (*Archives de Zénon*, 258/7 a.C.); cf. U. Wilcken, *UPZ* I, 3, p. 451: dépenses d'huile de lampes pour les Isieia.

La description que donne Plutarque des cérémonies isiaques du mois d'Hathyr[2] rappelle, dans une certaine mesure, celle que présente le rituel osirien de Dendéra, même si les interprétations de Plutarque ne correspondent pas toujours à ce que nous savons, ou reconstituons, du sens des rites osiriens et de leur déroulement. Le choix du mois d'Hathyr pour célébrer la disparition d'Osiris est expliqué par le fait que cette époque de l'année a pour caractéristiques la cessation des vents étésiens, la baisse du Nil, la nudité du sol; cependant, si le rapport indéniable qui unit Osiris à la végétation vient à l'appui d'une telle hypothèse, il n'est guère douteux que la pensée égyptienne ait posé ce rapport en des termes bien différents de ceux de Plutarque; c'est la mort d'Osiris qui provoque la disparition de la végétation; entre ces deux faits le lien est non pas analogique, mais causal. Entre autres «rites funèbres» (σκυθρωπά), au dire de Plutarque, les prêtres entourent d'un vêtement noir une statue de vache et l'exposent pendant quatre jours consécutifs, à partir du 17 Hathyr, en signe du deuil de la déesse[3]; si un tel rite ne semble pas être mentionné par les documents égyptiens, on sait que l'épithète *mélanéphoros*, «au noir vêtement», est souvent décernée à Isis, dans le monde grec tout au moins,[4] et peut-être aussi en Égypte, selon les hymnes de Madīnet Mādī[5]; le noir apparaît souvent comme la couleur symbolique d'Isis, et cela non seulement parce qu'il marque le deuil, mais parce que la déesse incarne la terre noire d'Égypte.[1] Quant aux cérémonies qui ont lieu le 19 Hathyr, elles commémorent de façon fort claire le dernier épisode du drame osirien: les stolistes et les prêtres se rendent de nuit au bord de la mer — il semble plus probable qu'il s'agisse du fleuve — en portant un coffre renfermant un petit coffret d'or; au moment où ils y versent l'eau qu'ils viennent de puiser, des cris d'allégresse s'élèvent pour saluer la «découverte» d'Osiris; la signification du rite est évidente, car une tradition bien attestée fait de l'eau du Nil la substance du dieu. Enfin, un autre rite décrit par Plutarque évoque ceux que l'on accomplissait «dans les seize nomes contenant les membres divins»: c'est la fabrication de figurines à l'aide de terre et d'eau où l'on incorpore des épices et de l'encens; la forme de croissant lunaire qu'il leur attribue (μηνοειδὲς ἀγαλμάτιον) doit s'entendre sans doute comme étant celle, allongée et effilée aux extrémités, de la momie d'Osiris.[2] Cependant, la confection des figurines osiriennes, selon le rituel de Dendéra, paraît être une opération longue et complexe destinée à provoquer la résurrection du dieu; et il est normal qu'elle ait lieu, ainsi que l'indique le même texte, pendant les journées qui précèdent la célébration solennelle de la fête, plutôt qu'à un moment où Osiris s'est déjà manifesté au milieu de l'allégresse des fidèles.

---

[1] Cf. *P. Heidelb.* n° 1818, l.13 (IIe siècle p.C.), F. Bilabel, *Gräko-äg. Feste*, p. 4-6.

[2] Plutarque, *De Is.*, 39. On sait que, à l'époque impériale, la période du 17 au 20 Hathyr du calendrier alexandrin correspond à celle du 28 Choiak au 1er Tybi de l'année normale sothiaque.

[3] Plutarque, *De Is.*, 39: βοῦν διάχρυσον ἱματίῳ μέλανι βυσσίνῳ περιβάλλοντες ἐπὶ πένθει τῆς θεοῦ δεικνύουσι (βοῦν γὰρ Ἴσιδος εἰκόνα καὶ γῆν νομίζουσιν) ἐπὶ τέτταρας ἡμέρας ἀπὸ τῆς ἑβδόμης ἐπὶ δέκα ἑξῆς.

[4] On connaît l'existence, à Délos, d'une association de μελανηφόροι; cf. P. Roussel, *Cultes ég.*, p. 138, n° 95, p. 142, n° 105 (entre 124 et 118 a.C.); cf. également inscr. d'Érétrie, Vidman, *Sylloge*, n° 75; *Hymne orphique*, XLII, 9. Cf. *infra*, III, p. 176.

[5] Madīnet Mādī, III, 34. Selon Fr. Cumont, *Relig. or.* (4e éd.), p. 88 et p. 241, n. 78, ce vêtement était l'insigne des prêtres d'Isis; mais les «fanatiques» de Mā-Bellone portaient également une robe noire (*ib.*, p. 50).

Il est possible que d'autres pratiques, plus ou moins anciennes, plus ou moins rattachées à la signification profonde de la fête, aient été incorporées aux Isieia du mois d'Hathyr-Choiak[3]; mais leur caractéristique essentielle — c'est-à-dire la conjonction du rite et du mythe, et ici, en l'occurrence, l'évocation, au travers de pratiques complexes, de la mort et de la résurrection du dieu — depuis les plus anciennes mentions de leur existence jusqu'à celles que nous ont transmises les temples romains, demeure somme toute inchangée.

---

[1] Elle est d'ailleurs appelée «la femme noire», *Wb*, V, 123 cité par Th. Hopfner, *Plutarch*, I, p. 25; même chose pour Osiris, cf. *Pyr.* 366, § 628.

[2] Plutarque, *De Is.*, 39: εἶτα γῆν κάρπιμον φυρῶσι τῷ ὕδατι καὶ συμμείξαντες ἀρώματα καὶ θυμιάματα τῶν πολυτελῶν ἀναπλάττουσι μηνοειδὲς ἀγαλμάτιον.

[3] La coutume d'offrir des présents au roi lors de la fête d'Isis, attestée par le *P. Cair. Zen.* 59660, est visiblement étrangère à la cérémonie, sinon aux moeurs égyptiennes. Il paraît difficile de considérer que ces fêtes étaient accompagnées de concours gymniques, comme le suggère C. E. Visser, *Götter u. Kulte*, p. 24, d'après *P. Cair. Zen.* 59586; bien que ce papyrus, d'ailleurs fort mutilé, évoque des achats de chevaux et l'entraînement des jeunes gens au gymnase, on ne peut guère établir de rapport entre ces faits et la mention des Isia, qui ne donne peut-être qu'une indication de date.

Quant aux cérémonies évocatrices des mythes qui se rapportent à Horus, Isis y occupe, comme il est naturel, une place importante, en tant que mère et protectrice du dieu; c'est surtout au cours des fêtes de la naissance et de la victoire d'Horus que se manifeste cette double fonction. On sait que, en ce qui concerne la naissance d'Horus, une chronologie détaillée est présentée par les textes d'Edfou: le 4 ou le 9 Épiphi, c'est la «conception d'Horus, fils d'Isis et fils d'Osiris»; le 18 Phaophi, la «déclaration de grossesse d'Isis devant Thoth»; le 28 Pharmouthi, à l'équinoxe de printemps, la naissance du jeune dieu.[1] Cependant quelque incertitude subsiste quant à la date à laquelle était célébrée cette nativité: le calendrier d'Esna prescrit d'«exécuter le rituel de la naissance divine d'Horus le 2e jour lunaire» du mois de Pharmouthi, mais il signale également une fête d'Harsiésis (= Horus fils d'Isis) le 28 Pharmouthi, marquée par une apparition du dieu[2]; au mammisi d'Edfou, les textes mentionnent à la fois une visite de la «Dame de Dendéra», Hathor-Isis, avec son fils, «le jour de la fête de la lune de Pharmouti» et une célébration de la naissance d'Harsomtous le 28 Pharmouti[3]; quant aux calendriers d'Edfou, ils indiquent que la fête de la naissance d'Horus est célébrée non seulement le 28 Pharmouti, mais aussi le jour de la «fête de la lune» de ce mois: «Horus fils d'Isis et fils d'Osiris y est mis au monde. On célèbre l'accouchement de la déesse pour Isis-mère-de-dieu en ce jour jusqu'au 21, (et) la déesse fait le tour de son domaine (sacré)».[4] D'autre part, les listes de fêtes du mammisi de

---

[1] Edfou, Texte D, M. Alliot, *Culte d'Horus*, II, p. 814. Cf. aussi *Calendrier des fêtes d'Hathor à Edfou* (M. Alliot, *ib.*, I, p. 234, col. 22): «(Horus) est mis au monde au mois de Pharmouthi, le 28. On l'appelle le «beau faucon de la (déesse) d'or». (Quand) il est dans le sein de la déesse, il se forme un «château d'Horus» à l'intérieur d'elle; le nom de «château d'Horus» (existe) à cause de cela». On a ici l'étymologie du nom d'Hathor, considérée comme mère d'Horus et identifiée à Isis; cf. F. Daumas, *Mammisis*, p. 261-2.

[2] S. Sauneron, *Fêtes d'Esna*, p. 20.

[3] *Mammisi d'Edfou*, p. 6,14; p. 56, 5-6, cité par F. Daumas, *Mammisis*, p. 261.

[4] *Calendrier des fêtes d'Hathor*, col. 14, M. Alliot, *Culte d'Horus*, I, p. 230;

Nectanébo et du mammisi romain de Dendéra évoquent la célébration, à une date non précisée, mais qui doit être le 16 Pachons, de l'accouchement de la déesse, Isis-Hathor, mère d'Horus.[1] S'il est vrai que la liturgie apparaît comme la traduction et le reflet d'événements mythiques, il faut bien admettre que dans un sanctuaire donné le même événement pouvait être célébré à diverses reprises, quelque paradoxale que soit la commémoration à plusieurs dates différentes d'un fait considéré comme situé dans le temps: il est hors de doute que, lorsque l'on fête l'accouchement d'Isis, on se réfère à un temps non pas historique, mais mythique, la nuit primordiale au cours de laquelle la déesse a mis son fils au monde, la «première fois» — peut-être est-ce en ce sens qu'il faut interpréter l'expression qui, dans le *Grand Calendrier d'Edfou*, sert à désigner la célébration de la naissance d'Horus[2]; cependant les divergences des dates amènent à conclure que «le mystère de la naissance divine était célébré plusieurs fois dans l'année au mammisi».[3] La naissance d'Horus était probablement commémorée dans tous les principaux sanctuaires de l'Égypte ptolémaïque, ainsi que l'indique la présence de mammisis à Dendéra, Ermant, Edfou, Kom Ombo, Philae[4]; alors même que le jeune dieu maître du sanctuaire est Harsomtous, Ihy ou le «Seigneur du Double Pays», les textes liturgiques se réfèrent encore au mythe d'Horus enfanté par Isis à Chemmis.[5] Quant à la liturgie de la fête, elle se compose essentiellement, à ce qu'il semble, de la présentation des offrandes, comme dans toute cérémonie religieuse, et aussi des chants et des danses caractéristiques du culte d'Hathor; pendant que se déroulent les rites, la déesse-mère

---

cf. aussi le grand *Calendrier des fêtes d'Horus*, col. 11, avec la restitution d'Alliot.

[1] F. Daumas, *op. cit.*, p. 253-55. Le calendrier d'Edfou mentionne également plusieurs cérémonies accomplies au mammisi au mois de Pachons; cf. S. Sauneron, *Fêtes d'Esna*, p. 21-2. Le calendrier du *P. Sallier*, F. Chabas, p. 97, signale le 1er Pachons comme une «fête d'Horus fils d'Isis et des dieux qui le suivent».

[2] M. Alliot, *Culte d'Horus*, I, p. 211.

[3] F. Daumas, *op. cit.*, p. 262.

[4] Peut-être également à Coptos; cf. inscription du Louvre mentionnant la «salle de l'enfant divin», qui pourrait être le mammisi d'Horus (F. Daumas, *op. cit.*, p. 61).

[5] Isis est par excellence «mère divine»; un texte du temple de Kalabša laisse entendre que les cérémonies de la naissance ont été instituées en son

est censée «se reposer» dans le mammisi avant de mettre au monde son fils: «Elle (Isis) trouve la demeure de l'engendrement apprêtée par son travail (= celui du pharaon), munie de tout ce qui lui est nécessaire. Sa Majesté se repose en lui lors de la fête d'Ermouthis (le texte indique qu'il s'agit du 2 Phaophi) et elle met au monde son fils en lui».[1] Aux réjouissances qui accompagnent la fête, on peut reconnaître une double raison: en enfantant son fils, Isis suscite à son époux Osiris un héritier qui assumera ses fonctions royales et triomphera de ses adversaires; ce faisant, elle assure l'équilibre et la pérennité de la création tout entière, car cette naissance a une valeur cosmique: l'apparition d'Horus marque le triomphe de l'ordre sur le chaos; mère du jeune dieu solaire, Isis qui «accomplit les retours périodiques»[2] chasse les ténèbres et garantit la durée et la stabilité du sanctuaire, microcosme et image du monde.[3] De là l'allégresse qui imprègne la cérémonie: «Isis a enfanté Horus dans Chemmis. Les dieux et les déesses viennent pour le voir. L'Égypte est en fête. Le Pays tout entier est en joie. Les temples sont jonchés de brillants; une clameur de joie (monte) dans Dendéra. Ceux qui sont dans *It.di* (= le nome de Dendéra) ont le coeur dilaté ... Sa Dame Isis place devant lui (= Horus) son uraeus avec douceur. Elle lui donne le pays d'Égypte en joie de coeur».[4]

---

honneur; cf. F. Daumas, *op. cit.*, p. 243, n. 1, citant H. Gauthier, *Kalabchah*, 16,1: Isis est celle «qui a donné naissance au dieu victorieux, pour le ka de laquelle on a inauguré la naissance divine».

[1] Texte de Philae (époque d'Auguste), H. Brügsch, *Thes.*, 1259 k, F. Daumas, *Mammisis*, p. 331-2; cf. aussi texte de l'époque d'Évergète II, *ib.*, p. 318-19.

[2] Texte de Philae (époque d'Évergète II) cité par F. Daumas, *op. cit.*, p. 327.

[3] Sur le temple image du monde, cf. S. Morenz, *Rel. égypt.*, p. 124: le plafond du sanctuaire est orné d'étoiles; les fûts de colonnes et leurs chapiteaux aux motifs floraux représentent le jaillissement de la vie végétale.

[4] Texte du mammisi romain de Dendéra (époque de Trajan), cité et traduit par F. Daumas, *Mammisis*, p. 352-55. Le même texte indique de façon précise le déroulement des rites qui suivent la naissance du jeune dieu: c'est d'abord Ptah qui lui assigne son destin, puis Amon qui lui donne le souffle de vie; la vache céleste, Chétyt, le nourrit de son lait, Thoth inscrit ses annales, Isis lui donne l'uraeus protectrice, Hathor l'allaite; enfin le maître de l'univers, Rē, proclame sa royauté. Les rites du «mystère de la naissance divine» ont été reconstitués et étudiés par F. Daumas, *Mammisis*, p. 376 sq.

Telles qu'elles apparaissent à travers les textes des temples et des mammisis, les cérémonies qui commémorent la naissance d'Horus sont purement égyptiennes, aussi bien dans leur signification mythique que dans leur rituel; non seulement les influences grecques ne s'y font aucunement sentir — les rois macédoniens et les empereurs romains qui sont les représentants terrestres d'Horus et les «enfants divins» d'Isis paraissent, selon l'usage, tout à fait égyptianisés et qualifiés de «Seigneur du Double Pays, fils de Rē, Seigneur des Couronnes, aimé d'Isis»[1] — mais encore on ne possède aucune preuve que des Grecs aient participé à ces fêtes, qui ne sont pas mentionnées dans les documents de langue grecque. Il est cependant vraisemblable que les éléments étrangers de la population apportaient, eux aussi, leur contribution et leurs offrandes, tout comme ils le faisaient à l'occasion des fêtes de Choiak[2]; l'adoption de la religion du pays dans lequel ils étaient installés impliquait également pour eux la participation habituelle aux fêtes et au culte.

On peut encore considérer comme isiaque sous bien des aspects la fête de la victoire d'Horus sur Seth et ses compagnons, victoire à laquelle Isis concourt de la manière la plus efficace grâce à sa magie protectrice; mais il est difficile de savoir si, à date ancienne, la participation de la déesse au combat, qui est développée surtout dans les textes ptolémaïques, était déjà invoquée et célébrée. Le calendrier ramesside du *P. Sallier* mentionne à différentes reprises, aux mois de Thoth, Phaophi, Hathyr et Mecheir, des commémorations du combat d'Horus et de Seth; c'est le cas du 26 Thoth, jour «très funeste»[3] et du 16 Mecheir, au cours duquel «Horus défenseur de son père» lutte contre Seth et ses compagnons[1]; le 14 Phaophi a lieu une «fête royale» pendant laquelle Horus reçoit la double couronne, symbole de son accession à l'héritage de son père Osiris; en revanche, les 27 et 29 Hathyr, une fête célèbre la réconciliation d'Horus et de Seth et la répartition des fonctions qui leur sont attribuées[2]: «L'Égypte entière est donnée à Horus, le désert dans son étendue est donné à Seth»; en signe de cette division des pouvoirs, Ptah présente à Horus la couronne blanche et à Seth la couronne rouge.[3] Mais les renseignements les plus précis et les plus détaillés que nous possédions sur la fête de la victoire d'Horus nous sont donnés par les textes d'Edfou; dans ce sanctuaire, elle est célébrée pendant cinq jours, du 21 au 25 Mecheir. Il s'agit essentiellement d'un «office dramatique» dans lequel les rôles principaux sont tenus par le prêtre du roi, qui incarne Horus, par le cérémoniaire, qui psalmodie et dirige les choeurs, jouant le rôle de Thoth, et par la première chanteuse du temple, la *šmʿ y.t*, qui représente à la fois Isis et la reine d'Égypte[4]; des auxiliaires, qui incarnent les compagnons d'Horus, chantent et miment la poursuite et le massacre de Seth et de ses partisans, tandis qu'un choeur de femmes, les «Femmes de Bousiris et de Bouto», célèbrent la victoire.[5] Le rôle d'Isis — rôle de protection et de conjuration — est manifesté par la présence de sa statue sur la barque de combat: «on joue du sistre pour sa mère, qui fait sa protection à la proue de sa barque, tandis qu'il abat ses ennemis»[6]; un texte de Philae enseigne également que «les Deux Soeurs» sont auprès de lui: «elles se chargent de sa protec-

---

[1] Inscription du mammisi romain de Dendéra, F. Daumas, *op. cit.*, p. 362; il s'agit de Trajan, auteur de la rénovation du mammisi.

[2] Selon Plutarque, *De Is.*, 65, qui rapporte à la période suivant l'équinoxe de printemps la célébration de la naissance d'Harpocrate — venu au monde au solstice d'hiver, περὶ τροπὰς χειμερινάς — on offrait au dieu, à cette occasion, les prémices des lentilles; il est possible qu'il s'agisse là d'un rite grec, en rapport avec la tradition de la naissance prématurée d'Harpocrate: certaines croyances grecques considèrent les légumes secs, et en particulier les lentilles, comme le symbole des naissances avant terme et des avortements, cf. Th. Hopfner, *Plutarch*, II, p. 254.

[3] F. Chabas, *Calendrier*, p. 24. Mais le 28 Thoth, jour «très heureux», les «enfants de la déesse Nout» sont pacifiés: peut-être s'agit-il d'Osiris et de Seth, qui seraient réconciliés.

---

[1] F. Chabas, *Calendrier*, p. 78-9; ce jour est également marqué par une «sortie d'Isis».

[2] Selon le récit du *P. Chester Beatty*, G. Lefebvre, *Romans et Contes*, p. 262, alors que, aux termes du jugement, Horus est établi dans les fonctions de son père, Seth demeure dans le ciel auprès de Rē-Harakhti et se manifeste désormais sous la forme du tonnerre.

[3] F. Chabas, *Calendrier*, p. 52-3.

[4] M. Alliot, *Culte d'Horus*, II, p. 700. A Edfou, la chanteuse porte également les titres de «celle qui est sur son trône» et de «celle du (collier) *mnỉ.t*» (*Edfou*, V, 396-9; I, 359,14). Le titre de la chanteuse est parfois transféré à Isis elle-même, qui est appelée «chanteuse *šmʿ y.t* d'Horus taureau puissant» (*Wb*, IV, 480,4), M. Alliot, *ib.*, p. 700, n. 4: «c'est le décalque, sur le plan divin, de ce qui se passe en fait dans le temple».

[5] M. Alliot, *ib.*, p. 677-822; H. Wild, *Danses sacrées*, p. 64-5.

[6] M. Alliot, *ib.*, p. 691.

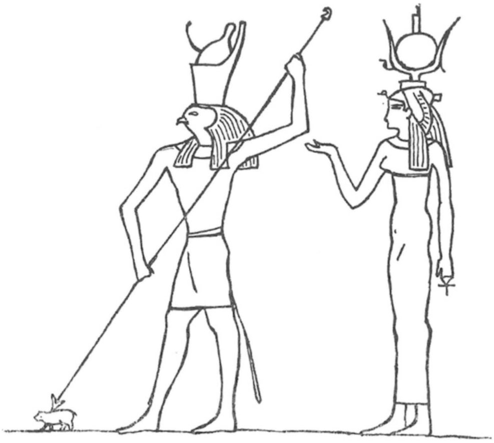


Fig. 10. Horus, exhorté par sa mère Isis, abat Seth transformé en hippopotame. Edfou (G. Roeder, *Mythen und Legenden*, fig. 28)

tion ... elles le mettent à l'abri de ses adversaires».[1] Le rituel d'Edfou présente les combats successifs qui sont censés se dérouler en diverses localités d'Égypte, mettant aux prises les deux adversaires; la chanteuse incarnant Isis les accompagne de ses incantations destinées à raffermir le courage d'Horus et à rendre encore plus efficaces les coups qu'il frappe; lorsqu'elle annonce qu'il «se lève en roi victorieux, qui a conquis le trône de son père»,[2] la puissance de sa magie doit sans doute amener la réalisation de ce qui n'est encore, à ce stade du combat, qu'une espérance. Sa participation à la lutte est active; on la voit «se jeter» vers la barque d'Horus —les indications de «mise en scène» signalent à cet endroit que la chanteuse s'avance vers la figure d'hippopotame qui a été dressée au bord du lac sacré — et proclamer qu'elle va «poursuivre jusqu'au bout les hippopotames», Seth et ses compagnons, et détruire leur nid dans les marais.[3] Dans la deuxième partie de la fête, lors du dernier combat d'Horus et de Seth, au nord de Silé, c'est la chanteuse qui mène l'office en tant que représentante d'Isis, la «puissante magicienne»;

---

[1] Philae 220-221, H. Junker, *Pylon*, 34. Mais Nephthys, à ce qu'il semble, joue un rôle très secondaire dans les textes d'Edfou.

[2] M. Alliot, *Culte d'Horus*, II, p. 747-8.

[3] M. Alliot, *ib.*, p. 748.

elle ordonne à Horus de prendre sa barque de combat et adresse ses exhortations aux «jeunes harponneurs», compagnons d'Horus, afin qu'ils fondent sur l'hippopotame pour l'égorger.[1] Après le combat, c'est encore la *šmʿ y.t* qui célèbre la victoire avec deux groupes de chanteuses, les filles-du-roi-du-nord, femmes de Bousiris, et les enfants-du-roi-du-sud, femmes de Bouto[2]; elle procède enfin au dépeçage de l'hippopotame, dont elle attribue chacun des membres à une divinité.[3] La fête s'achève avec le couronnement d'Horus, qui reçoit la succession de son père dans la grande salle *wsḫ.t* du tribunal des dieux, représentée par la salle hypostyle du temple; Isis assiste à son triomphe dont elle est l'instigatrice, car elle a «crié jusqu'au ciel» pour que les dieux fassent justice à son fils et lui donnent son héritage. Une fois de plus, la fête est le signal des réjouissances, et l'allégresse qui se manifeste dans le sanctuaire reflète celle qui règne dans le monde divin: «Osiris se réjouit, le ciel est en fête, la terre est dans la joie, les terres d'Horus sont dans la joie, quand vient Horus le puissant, rajeuni; sa mère Isis le protège, la couronne *ꜣtfw* de Rē est sur sa tête, la puissance de Montou dans son poing» . . .[4] Ainsi la fête de la Victoire, tout en donnant, comme il est naturel, le rôle principal à Horus, réserve cependant une très large place à Isis dont le caractère primordial, maternel et protecteur, se manifeste de la façon la plus évidente à travers le développement des formules rituelles. Les fêtes apparaissent donc comme le complément du culte journalier en ce sens que la personnalité de la déesse s'y révèle encore, non pas sans doute de façon plus complète, mais avec un bien plus vaste rayonnement.

---

[1] M. Alliot, *ib.*, p. 767-8. A Philae, Ptolémée XII, représenté en train d'«abattre les ennemis», est comparé à Horus qui «anéantit complètement celui qui l'attaque et prépare un bain de sang aux ennemis de son père» (Philae 197, H. Junker, *Pylon*, p. 7); il «anéantit les ennemis de sa mère» (Philae 185-186, H. Junker, *ib.*, p. 28), mais c'est à elle qu'il attribue cette victoire, lorsqu'il lui dit: «Tu triomphes sur les adversaires (qui sont) près de toi, sur chaque adversaire de ton frère» (Philae 197, H. Junker, *ib.*, p. 8).

[2] M. Alliot, *Culte d'Horus*, II, p. 772. Ces chanteuses «semblent rattachées par la tradition à l'antique culte royal du delta».

[3] M. Alliot, *ib.*, p. 780 sq., p. 786-7. Le premier partage, semble-t-il, est fictif et ne correspond à aucun geste de la part des officiants, mais, lors du deuxième partage, le sacrificateur découpe un hippopotame en pâte à gâteaux selon les instructions d'Isis.

[4] Philae 244, H. Junker, *Pylon*, p. 234; cf. aussi Philae 195-196, H. Junker, *ib.*, p. 17-19.

TABLE DES PLANCHES ET DES CARTES

I. Isis agenouillée sur le signe de l'or. Tombeau d'Aménophis II (XVIIIe dynastie). C. Desroches-Noblecourt, *Peintures des tombeaux et des temples égyptiens*, pl. 4.

II. Isis ailée. Tombeau de Séthi Ier (XIXe dynastie). C. Desroches-Noblecourt, *op. cit.*, pl. 19.

III. Thoutmosis III allaité par la déesse du sycomore assimilée à Isis. Tombeau de Thoutmosis III (XVIIIe dynastie). A. Mekhitarian, *La peinture égyptienne*, p. 38.

IV. Isis protégeant Osiris de ses ailes. Bronze. Ägyptisches Museum Berlin, n° Inv. 13778.

V. Isis allaitant Harpocrate. Bronze (Moyen Empire). Ägyptisches Museum Berlin, n° Inv. 14078.

VI. Horus sur les crocodiles. Stèle provenant de Mit Rahineh. Musée du Caire, Journal d'entrée n° 33264 et 34081 (G. Daressy, *Textes et dessins magiques. Cat. gen. des Ant. ég. du Musée du Caire*, pl. II-III, n° 9402).

VII. L'union d'Isis et d'Osiris sous forme de serpent. Tunique de Saqqarah (IIe s.p.C.). Musée du Caire. P. Perdrizet, *La tunique liturgique historiée de Sakkarah, Mon. Piot*, XXXIV, 1943, pl. VIII.

VIII, 1. Isis ou dame égyptienne en Isis. Granit noir. Naukratis (travail égyptien d'époque gréco-romaine). Musée du Caire. C. C. Edgar, *Greek Sculpture, Cat. gén. des Ant. ég. du Musée Caire*, pl. IX, n° 27471.

VIII, 2. Isis ou reine lagide en Isis. Basalte. Musée du Caire. C. C. Edgar, *ib.*, n° 27473.

IX, 1-2. Isis. Granit noir. Provenant de la Villa Albani (époque ptolémaïque). Staatliche Sammlung Ägyptischer Kunst, München. Photo H. W. Müller.

X, 1. Isis ou prêtresse isiaque. Hermoupolis Magna Musée d'Alexandrie, n° Inv. 22404.

X, 2. Isis. Musée d'Alexandrie, n° Inv. 11311.

XI, 1. Isis foulant aux pieds le crocodile. Ras el Soda (époque romaine). Musée d'Alexandrie. A. Adriani, *Annuaire du Musée Geéco-romain*, 1935-1939 (1940), pl. LV, 1.

XI, 2. Hermanubis. Ras el Soda (époque romaine). Musée d'Alexandrie. A. Adriani, *ib.*, pl. LV, 2.

XII, 1. Isis. Rome, Museo Gregoriano Egizio, Botti-Romanelli, pl. LXX, 151.

XII, 2. Isis, Rome, Museo Gregoriano Egizio. A Roullet, *The Egyptian and Egyptianizing monuments of Imperial Rome (EPRO, 20)*, pl. CVIII, 148.

XIII, 1. Isis Tychè. Rome, Museo Gregoriano Egizio. A. Roullet, *ib.*, pl. CX, 151.

XIII, 2. Isis «égyptienne». Rome, Museo Gregoriano Egizio. A. Roullet, *ib.*, pl. CIX, 150.

XIV. Tête d'Isis. Rome (provient de l'Iseum de la Région III). A. Roullet, *ib.*, pl. CXLVII, 205.

XV. Buste d'Isis (Apis de l'autre côté). Rome, Museo Gregoriano Egizio. A. Roullet, *ib.*, pl. CVII, 146.

XVI. Isis ou prêtresse isiaque. Musée d'Alexandrie, nº Inv. 3885.

XVII, 1-2. Lampe en forme de buste d'Isis. Terre cuite. Ägyptisches Museum Berlin, nº Inv. 8875.

XVIII. Tête d'Isis Aphrodite. Terre cuite. Staatliche Kunstsammlungen Dresden, Skulpturensammlung, nº Inv. 2600 C.419 (anciennement collection E. von Sieglin; J. Vogt, *Die griech. aegypt. Sammlung E. von Sieglin*, pl. LXII, 3).

XIX. Isis Aphrodite. Memphis. Terre cuite. Musée d'Alexandrie. E. Breccia, *Monuments de l'Egypte gréco-romaine*, II, 2. *Terrecotte figurate greche e greco-egizie del Museo di Alessandria*, pl. I, 1.

XX, 1. Isis Aphrodite, dite «concubine du mort». Terre cuite. Ägyptisches Museum Berlin, nº Inv. 17643.

XX, 2. Isis Aphrodite *anadyomène*. Tebtynis. Terre cuite. Musée du Caire, nº Inv. 63552.

XXI. Isis Aphrodite *anasyrménè*. Terre cuite. Musée du Caire, nº Inv. 26964.

XXII, 1. Isis Aphrodite *anasyrménè*. Terre cuite. Musée du

Caire, nº Inv. 26965 (27675).

XXII, 2. Isis Aphrodite *anasyrménè*. Terre cuite. Musée d'Alexandrie, nº Inv. 23936.

XXIII, 1. Isis Déméter. Terre cuite. Musée d'Alexandrie. E. Breccia, *op. cit.*, pl. XLVIII, 236.

XXIII, 2. Isis Déméter. Terre cuite. Musée d'Alexandrie. E. Breccia, *op. cit.*, pl. XLVIII, 237.

XXIII, 3. Isis Déméter. Terre cuite. Musée du Caire, nº Inv. 26933.

XXIV, 1. Isis Déméter (?) à la torche. Terre cuite. Musée du Caire, nº Inv. 26939.

XXIV, 2. Isis «agraire» avec Harpocrate. Terre cuite, Musée d'Alexandrie, nº Inv. 23196.

XXV, 1. Isis «agraire». Terre cuite. Photo communiquée par H. A. Cahn (anciennement collection Fouquet; P. Perdrizet, *Les terres cuites grecques d'Egypte de la collection Fouquet*, p. 26, nº 80).

XXV, 2. Isis «agraire». Terre cuite. Musée du Caire, nº Inv. 26946.

XXVI, 1. Isis Thermouthis. Terre cuite. Musée du Caire, nº Inv. 26925.

XXVI, 2. Isis Thermouthis. Terre cuite. Musée du Caire, nº Inv. 26928.

XXVII, 1. Isis Thermouthis. Terre cuite. Ägyptisches Museum Berlin, nº Inv. 11487.

XXVII, 2. Isis Thermouthis. Terre cuite. Musée du Caire, nº Inv. 26929.

XXVIII, 1. Isis Thermouthis. Terre cuite. Musée d'Alexandrie. E. Breccia, *op. cit.*, pl. IX, 32.

XXVIII, 2. Isis Thermouthis allaitant Harpocrate. Terre cuite. C. M. Kaufmann, *Graeco-aegyptische Koroplastik*, pl. 13, fig. 65.

XXIX, 1. Isis Tychè. Terre cuite. Musée d'Alexandrie, nº Inv. 7942.

XXIX, 2. Isis Tychè. Terre cuite. Musée du Caire, nº Inv. 32847.

XXX. Isis et Harpocrate. Provenant du Palazzo Barberini, à

	Rome (époque romaine). Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek, München, nº Inv. 250.
XXXI.	Harpocrate. Relief en argent, provenant d'Egypte. Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek, München, nº Inv. 4338.
XXXII.	Isis allaitant Harpocrate. Rome, Museo Gregoriano Egizio. A. Roullet, *op. cit.*, pl. CV, 143.
XXXIII,	1-2. Isis allaitant Harpocrate. Asfynis (époque romaine). Staatliche Sammlung Ägyptischer Kunst, München. Photo H. W. Müller.
XXXIV,	1. Isis allaitant Harpocrate. Terre cuite. Photo communiquée par H. A. Cahn (anciennement collection Fouquet; cf. P. Perdrizet, *op. cit.*, pl. XVII, nº 52).
XXXIV,	2. Isis portant Harpocrate à la manière populaire. Terre cuite. P. Graindor, *Terres cuites de l'Egypte gréco-romaine*, pl. X, 27.
XXXV,	1. Isis (?) portant Harpocrate. Terre cuite. Musée du Caire, nº Inv. 26894.
XXXV,	2. Isis allaitant Harpocrate. Fayoum. Terre cuite. Musée du Caire, nº Inv. 42028.
XXXVI.	Isis allaitant Harpocrate. Terre cuite. British Museum.
XXXVII,	1. Isis allaitant Apis. Fayoum. Terre cuite. Musée du Caire, nº Inv. 32853 (36592).
XXXVII,	2. Isis Boubastis. Terre cuite. Ägyptisches Museum Berlin, nº Inv. 17816.
XXXVIII,	1. Isis «égyptienne». Terre cuite. Musée du Caire, nº Inv. 27388 (43560-27447).
XXXVIII,	2. Isis tenant l'uraeus. Sunufar. Terre cuite. Musée du Caire, no Inv. 60590.
XXXIX,	1. Isis «pensive». Tell Nawa (Memphis). Terre cuite. Musée du Caire, nº Inv. 55242.
XXXIX,	2. Isis Sothis. Terre cuite. Musée du Caire, nº Inv. 26924.
XL,	1. Prêtresse jouant de la harpe. Terre cuite. Musée d'Alexandrie. E. Breccia, *op. cit.*, pl. LVIII, 285.
XL,	2. Prêtresse au tambourin. Terre cuite. Musée d'Alexandrie. E. Breccia, *op. cit.*, pl. LVIII, 287.

XLI, 1. Prêtresse jouant du tambourin et chantant. Terre cuite. P. Graindor, *op. cit.*, pl. XV, 39.
XLI, 2. Prêtresse au tambourin. Abu'l Nur. Terre cuite. Musée du Caire, nº Inv. 57500.
XLII, 1. Canéphore portant une statuette d'Isis dans une corbeille. Terre cuite. Musée d'Alexandrie. E. Breccia, *op. cit.*, pl. VI, 19.
XLII, 2. Canéphore portant un uraeus dans une corbeille. Terre cuite. Musée d'Alexandrie. E. Breccia, *op. cit.*, pl. LVI, 276.
XLIII, 1. Joueuse de castagnettes. Sunufar. Terre cuite. Musée du Caire, nº Inv. 62960.
XLIII, 2. Danseuse ou joueuse de castagnettes. Sunufar. Terre cuite. Musée du Caire, nº Inv. 60587.
XLIV. Orante. Terre cuite. Musée du Caire, nº Inv. 43228 (44054).
XLV. Prêtre égyptien. Bronze. Musée du Louvre, nº Inv. 4165 (anciennement collection Fouquet; P. Perdrizet, *Bronzes grecs d'Egypte de la collection Fouquet*, pl. XXII).

Carte 1 Les principaux centres du culte isiaque en Egypte.

Carte 2 Le culte isiaque au Fayoum à l'époque ptolémaique

PLANCHES I-XLV
CARTES 1 ET 2

PLANCHE I

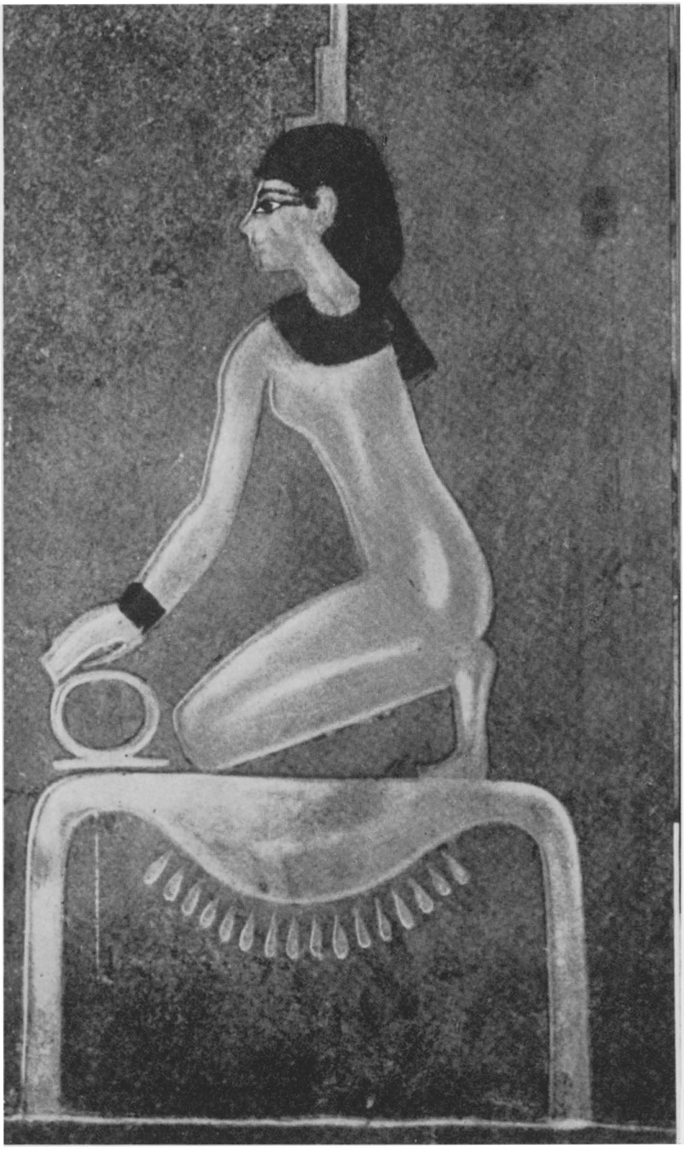


PLANCHE II

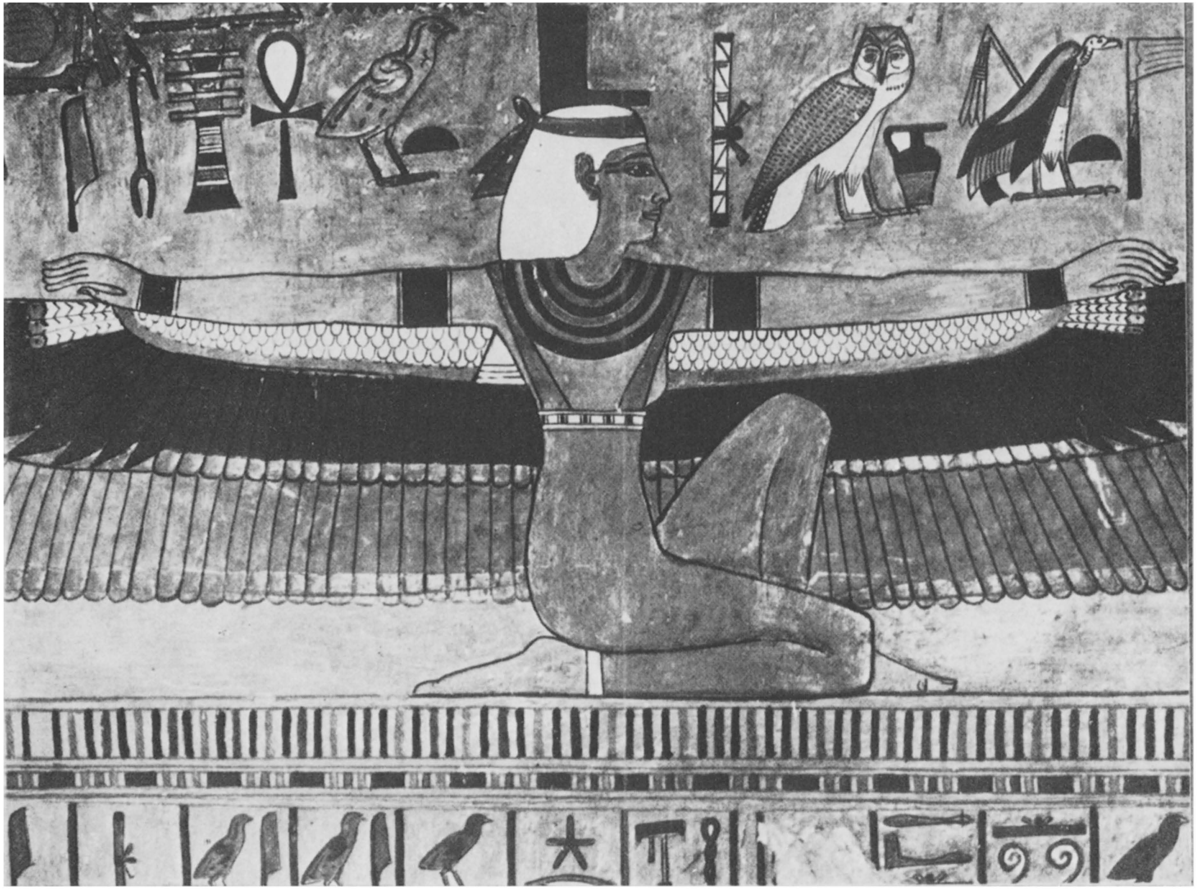


PLANCHE III

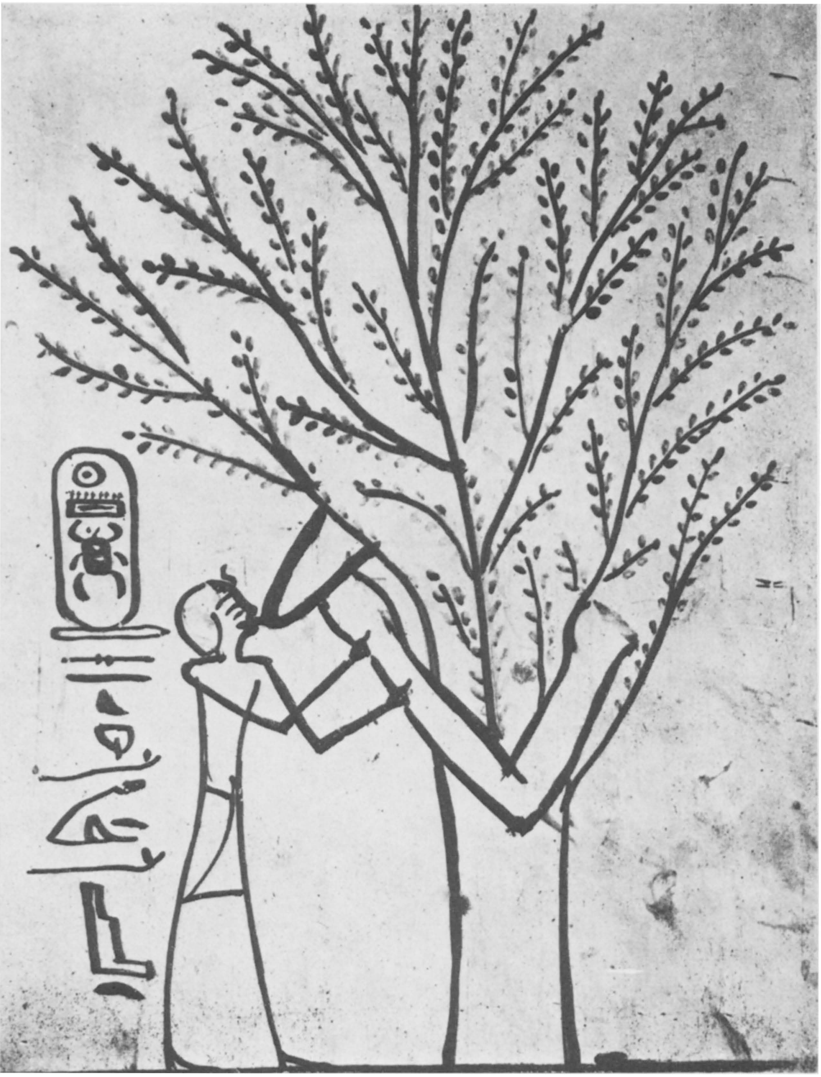


PLANCHE IV

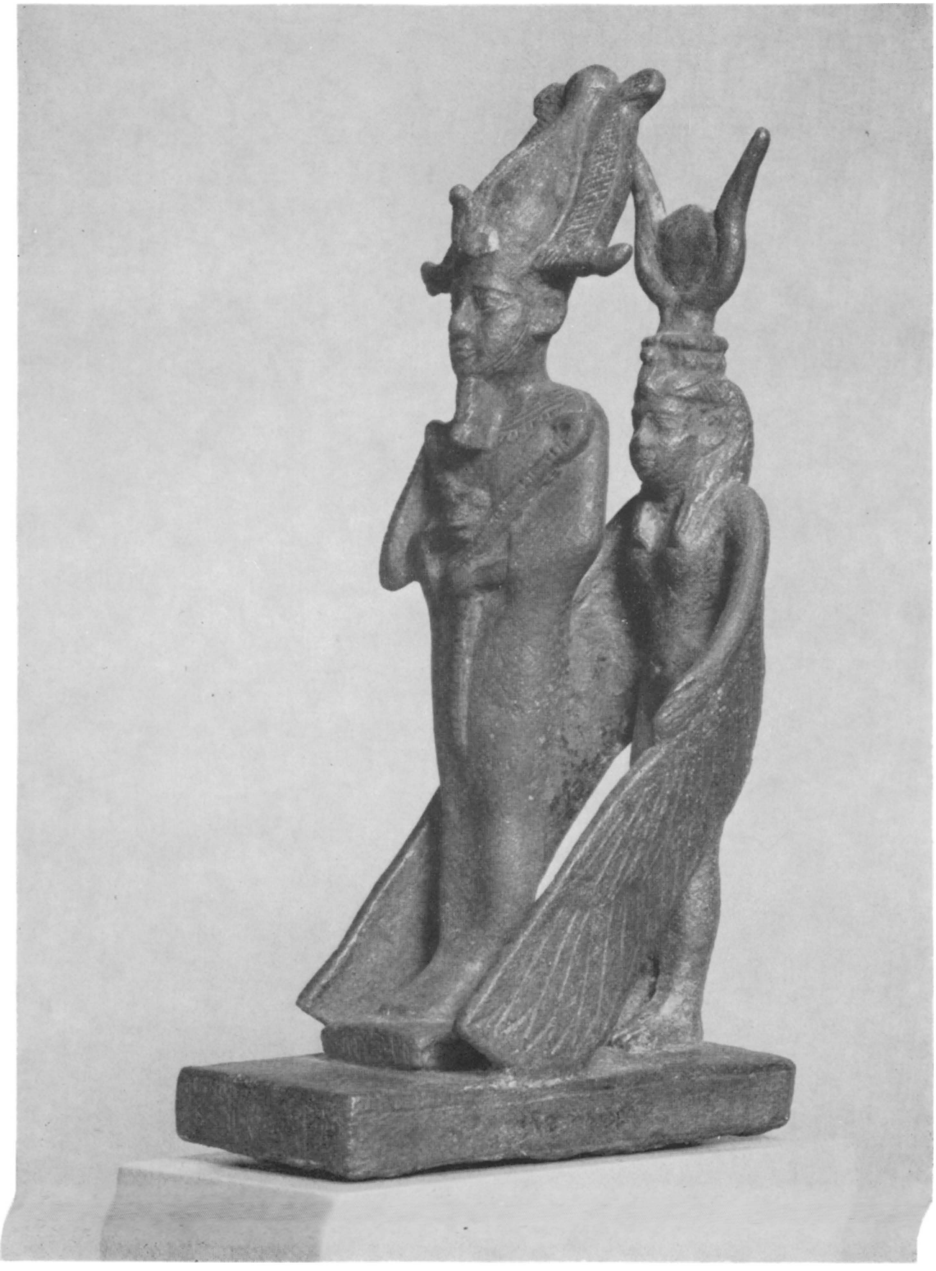


Planche V

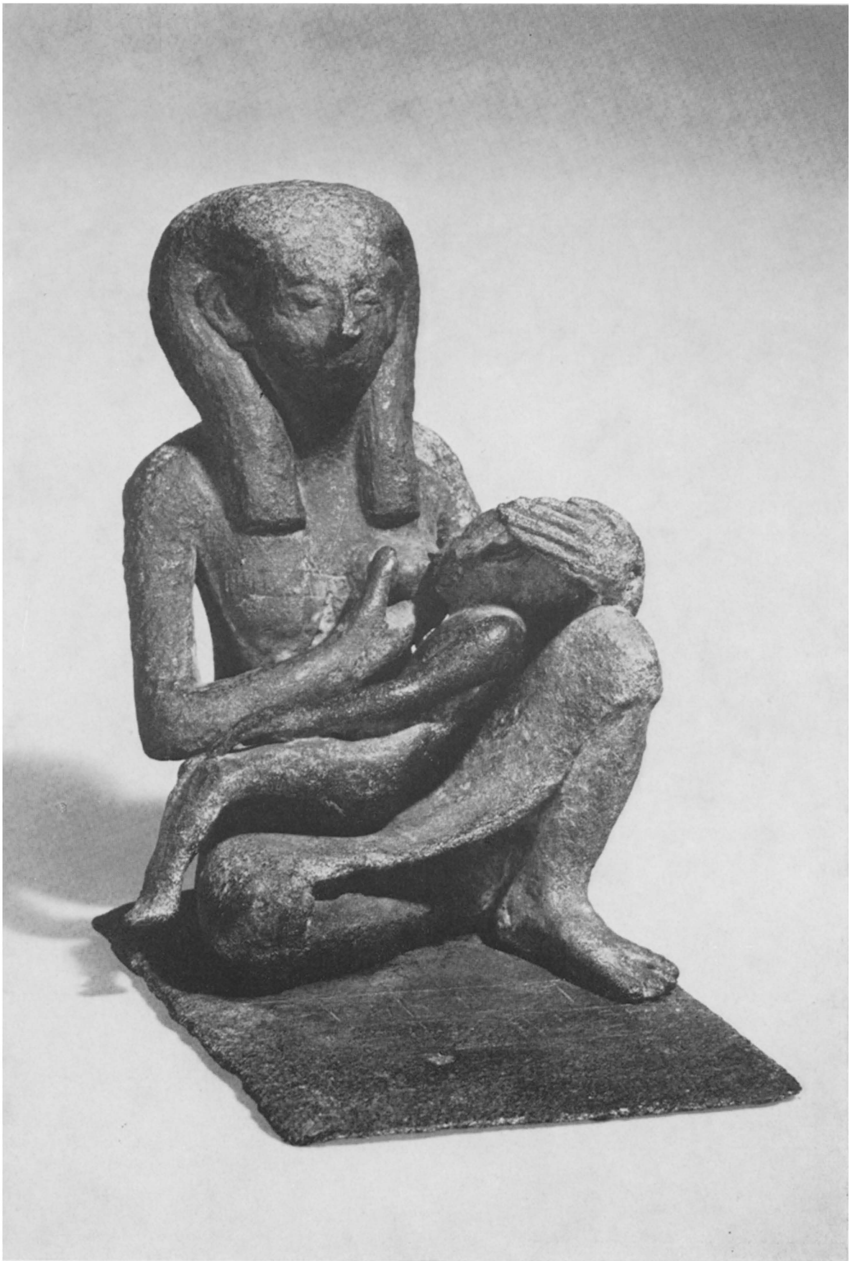
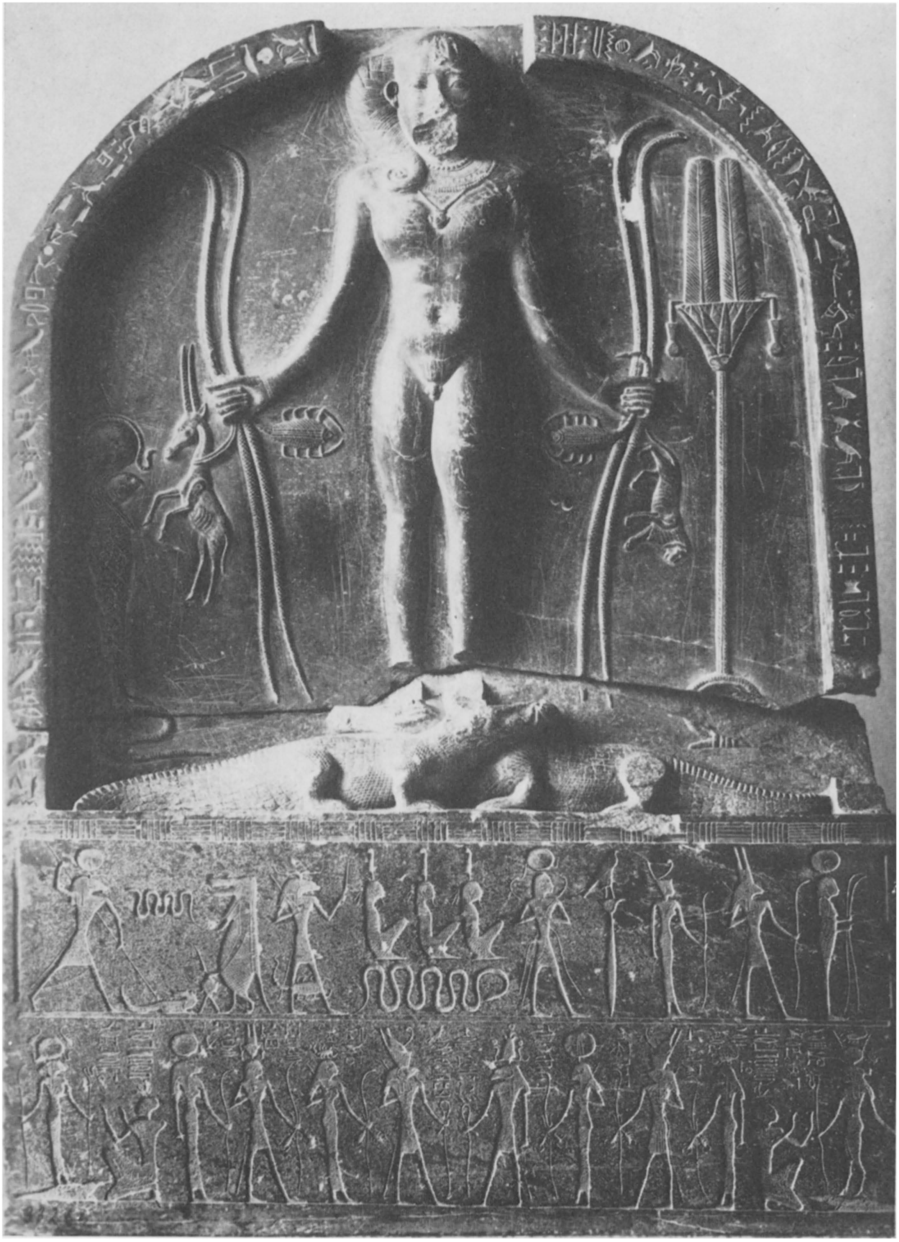
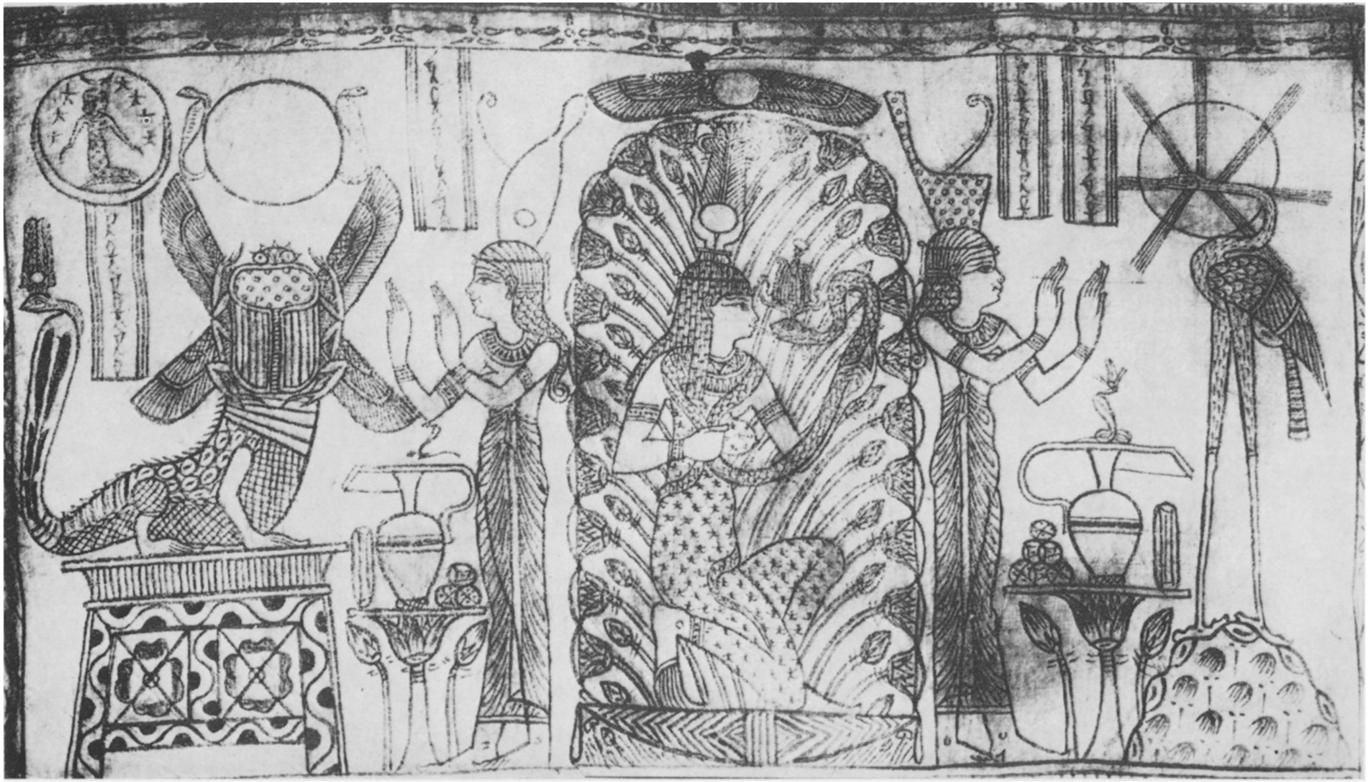
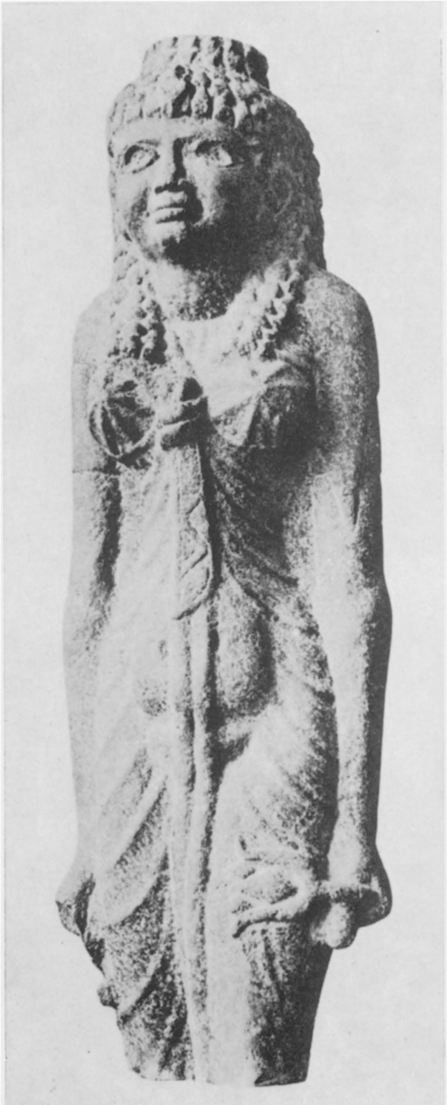


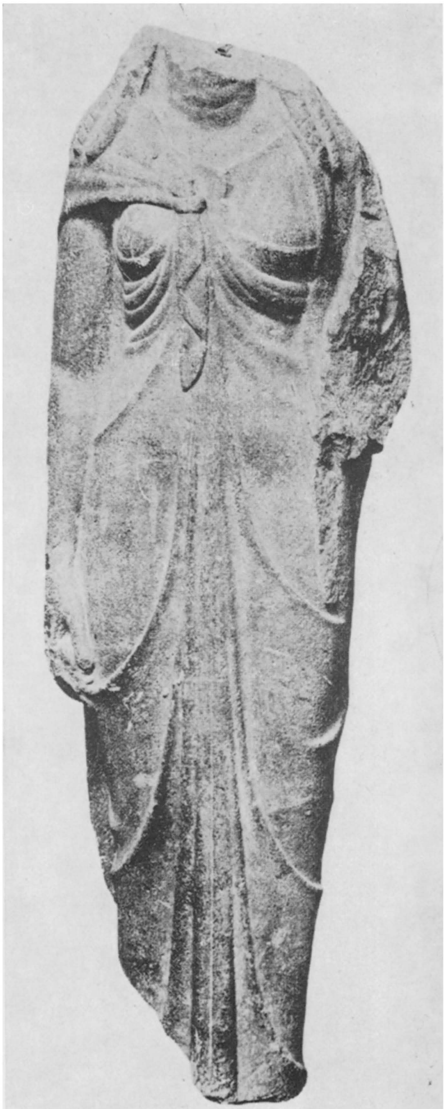
PLANCHE VI





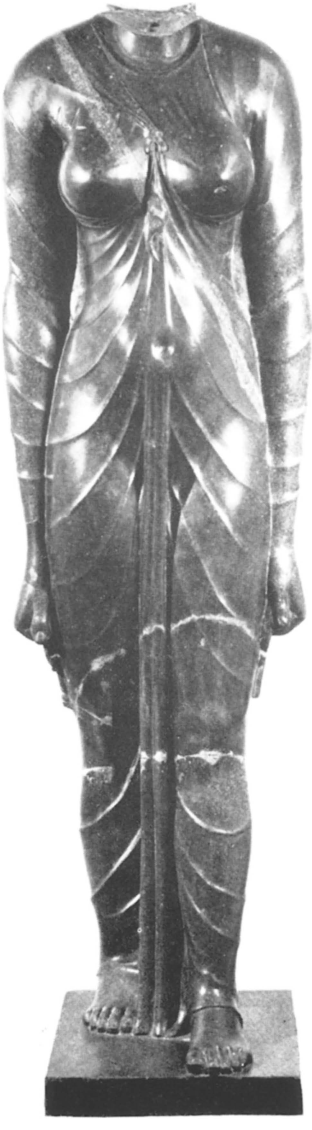


1

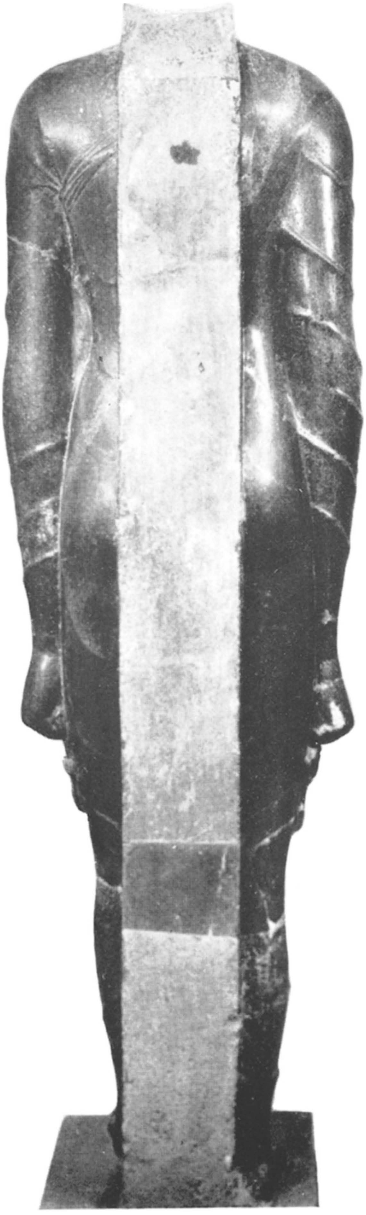


2

PLANCHE IX

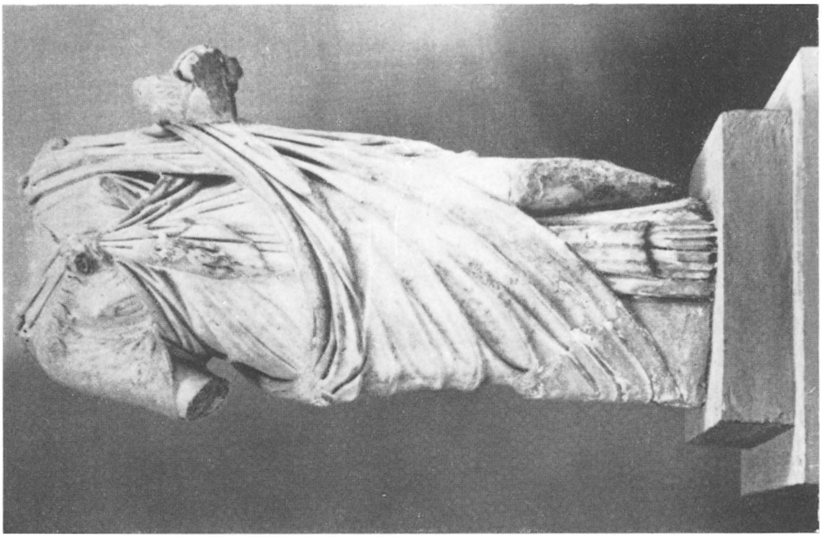


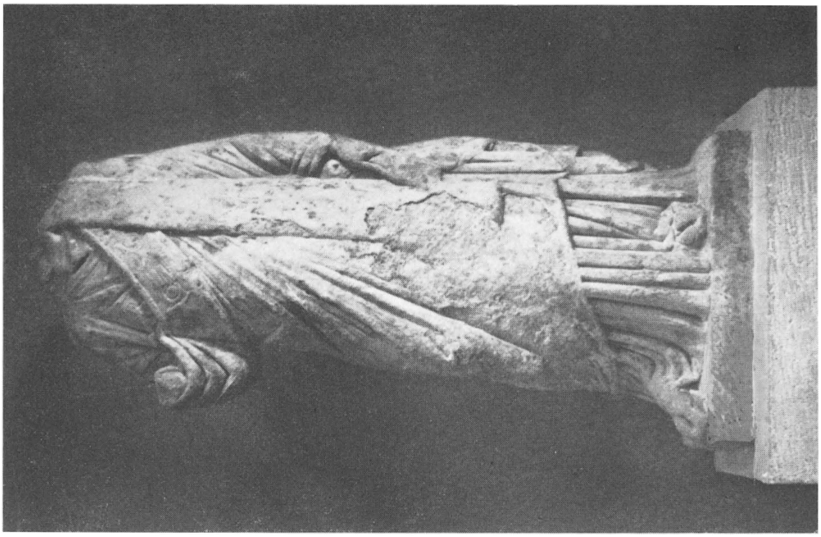
1

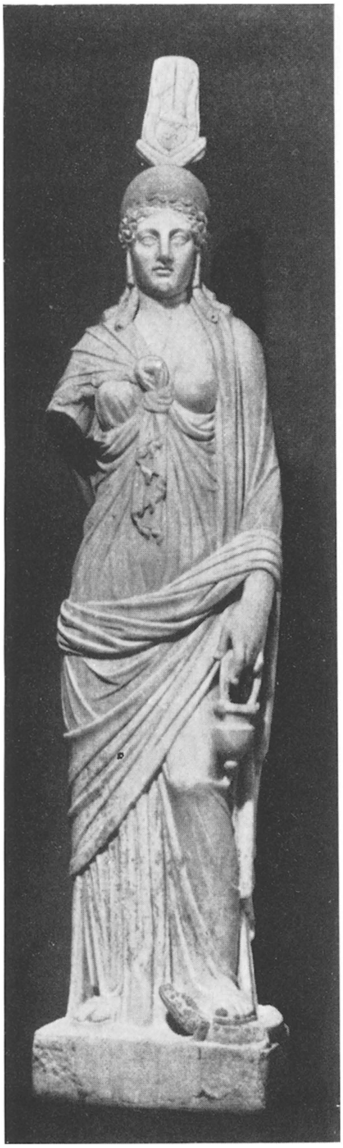


2

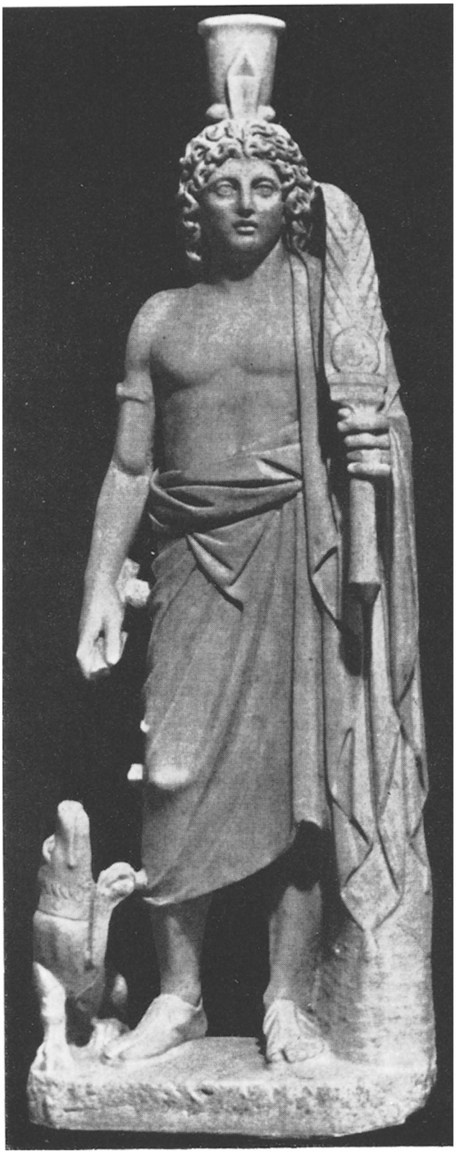
PLANCHE X


1

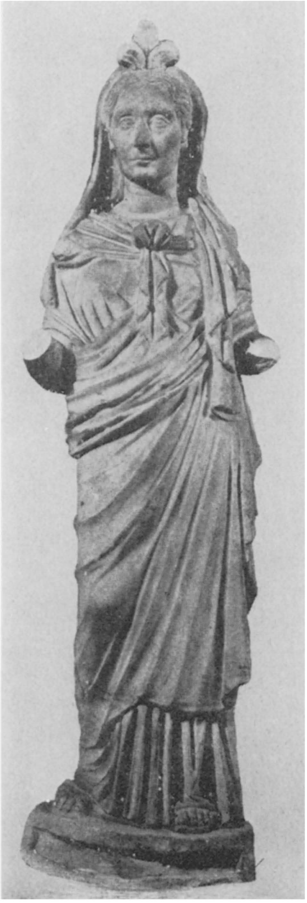

2



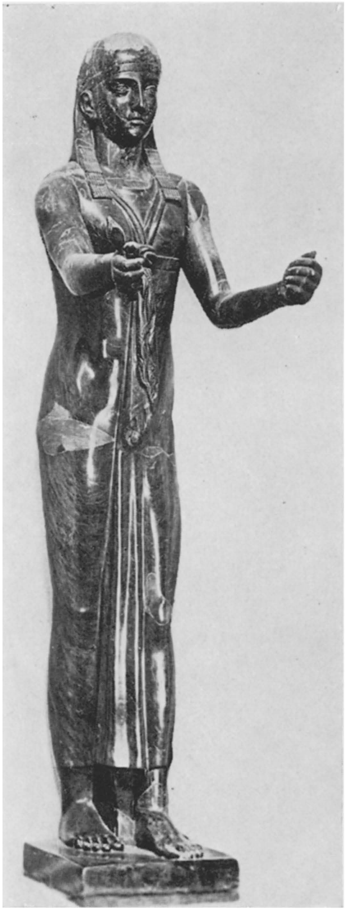
1



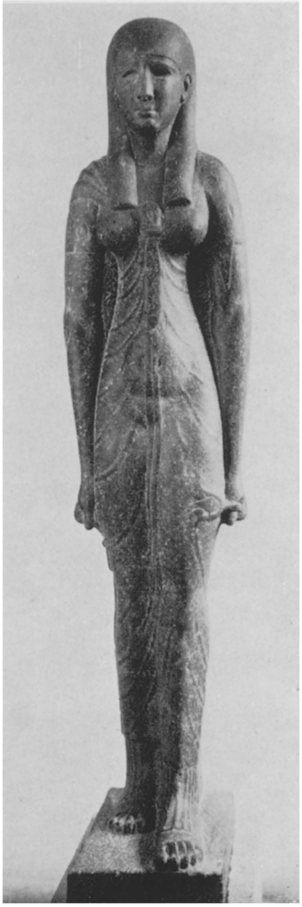
2



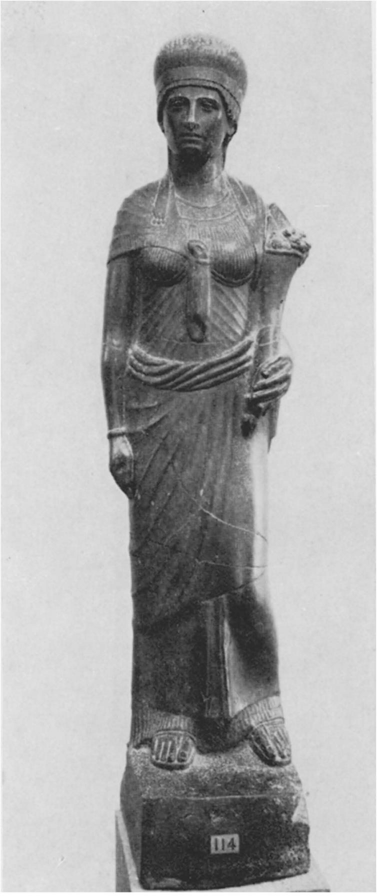
1



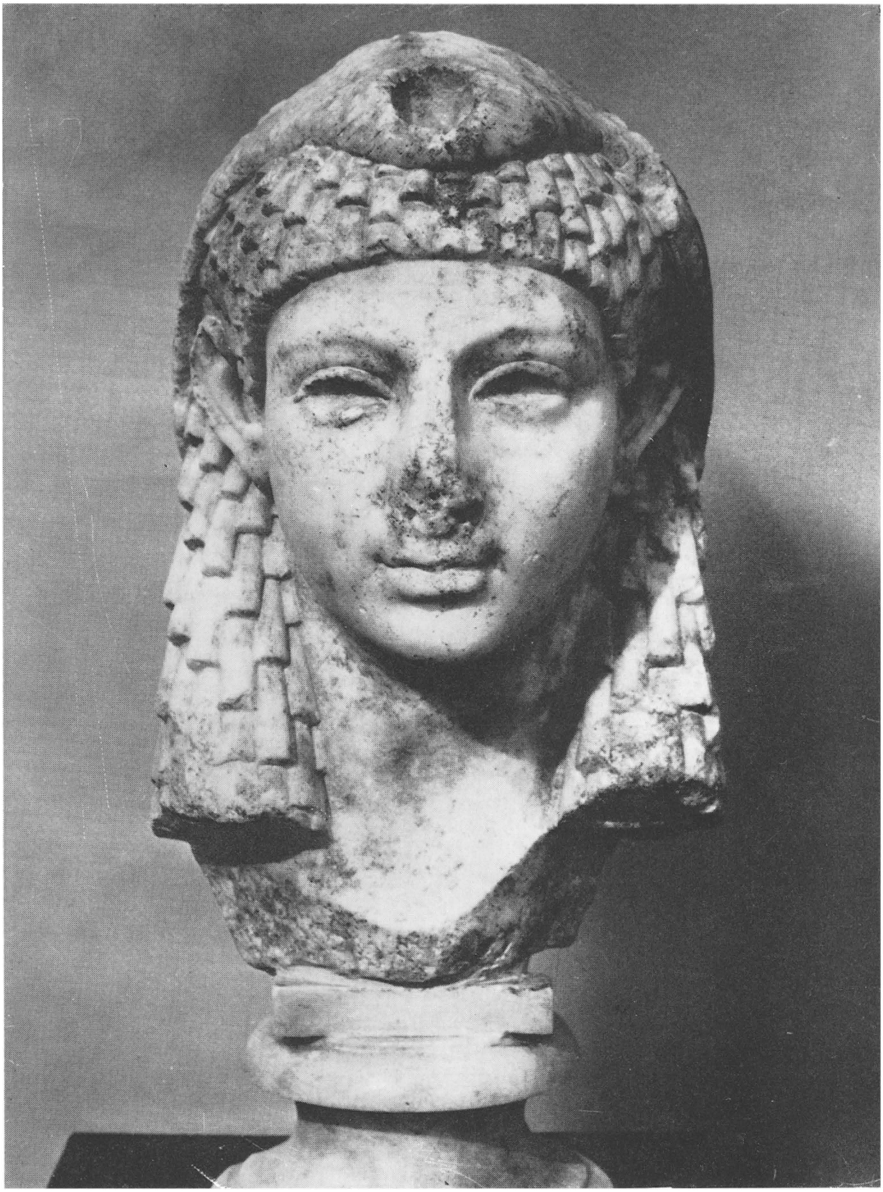
2

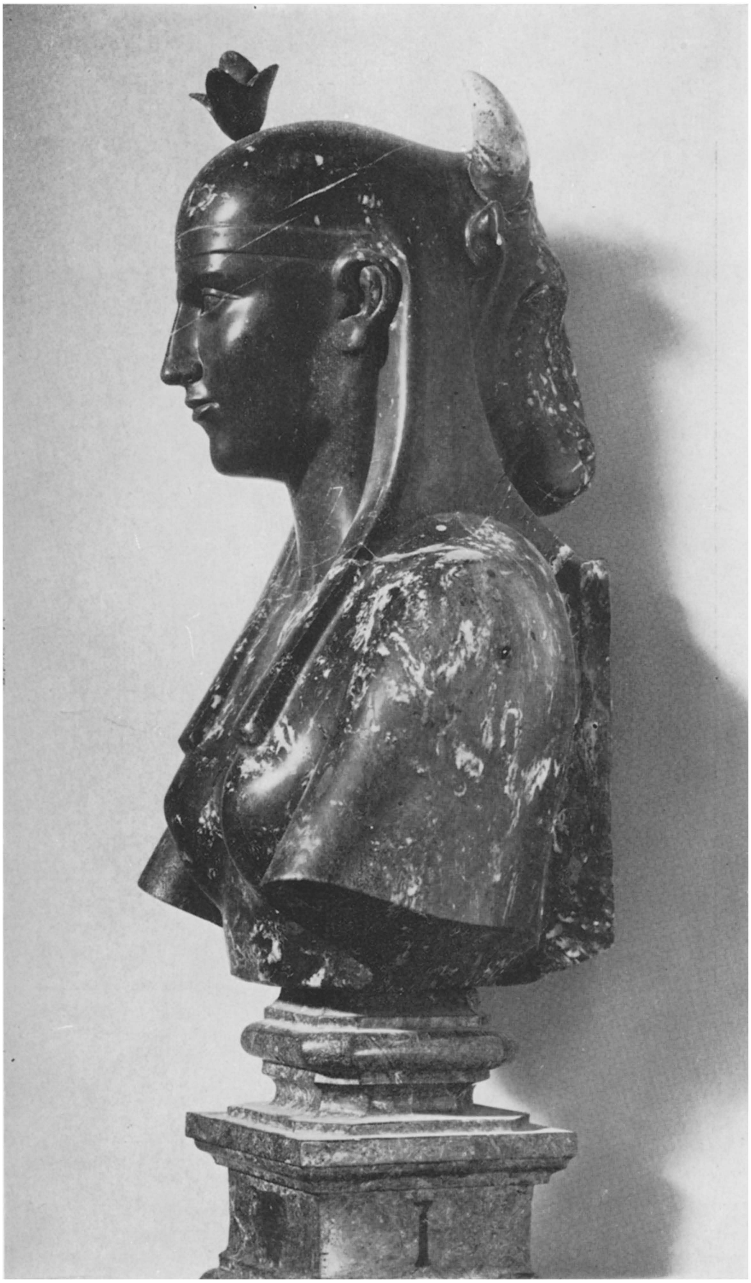


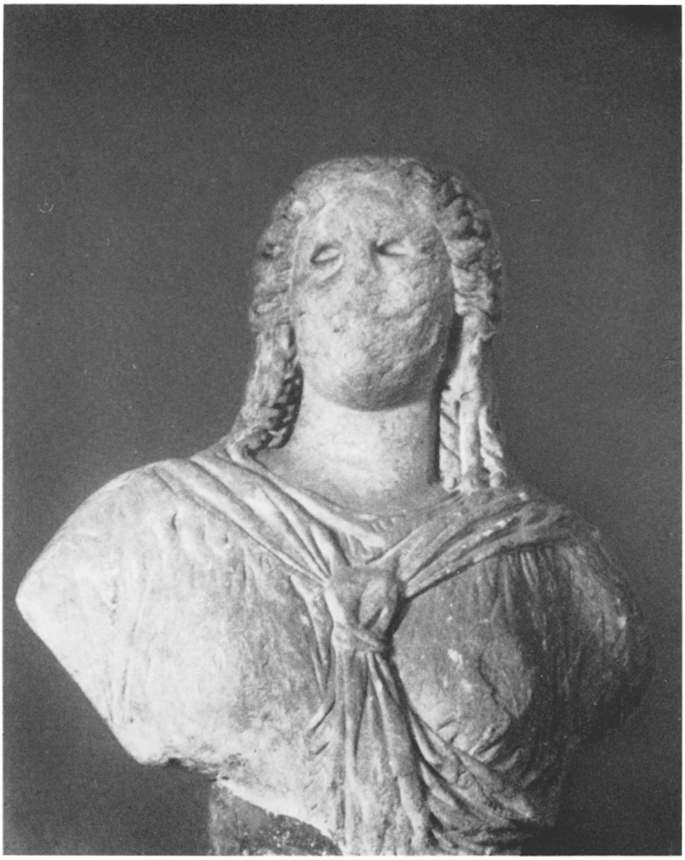
1

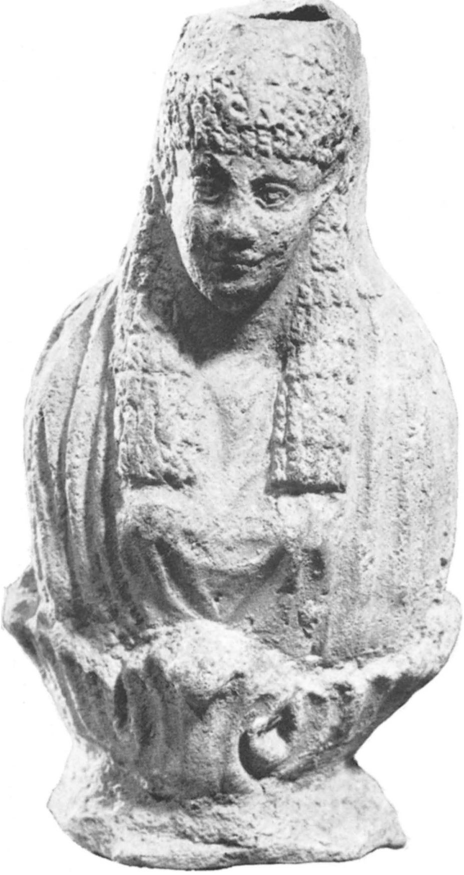


2

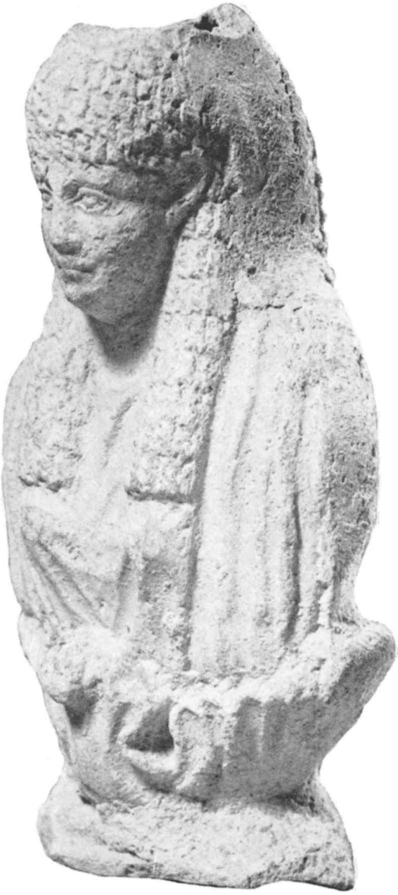








1



2

PLANCHE XVIII

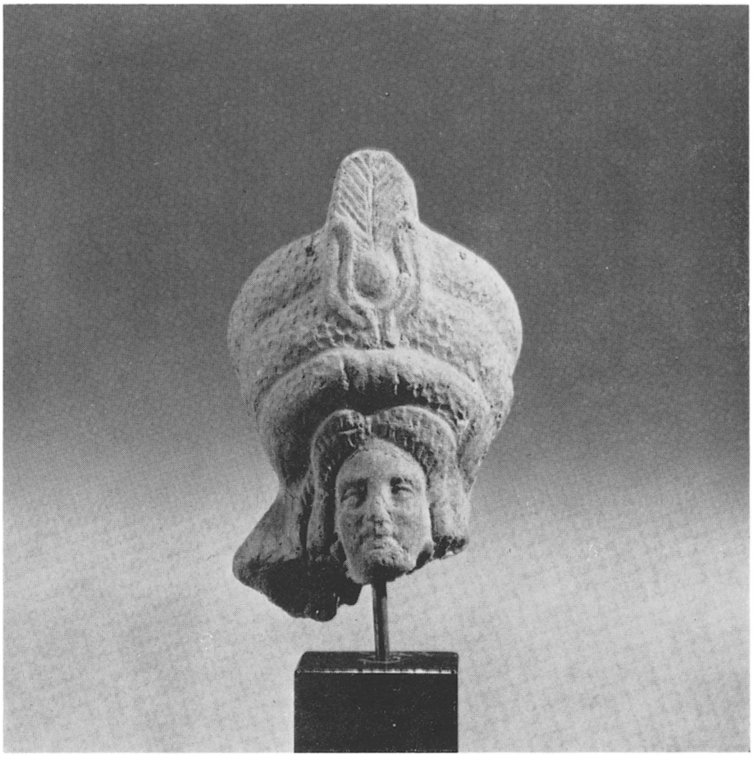
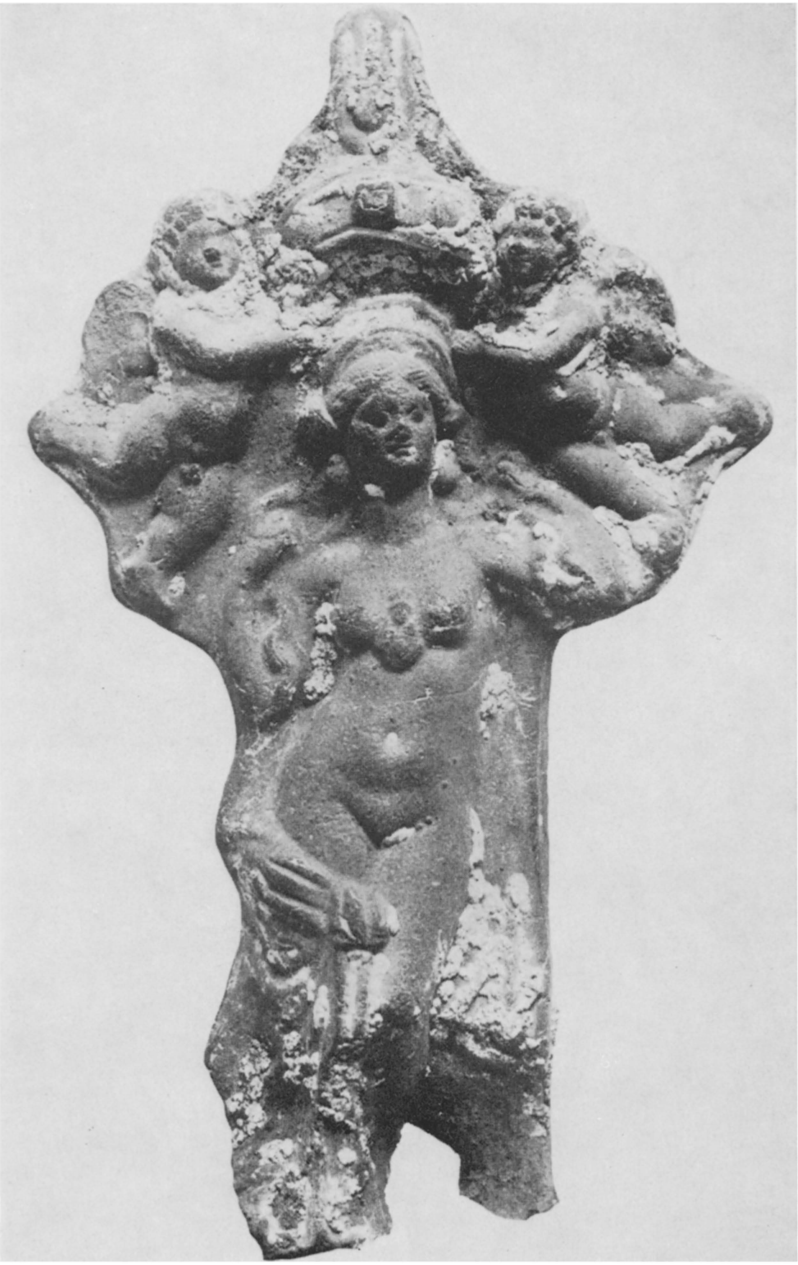
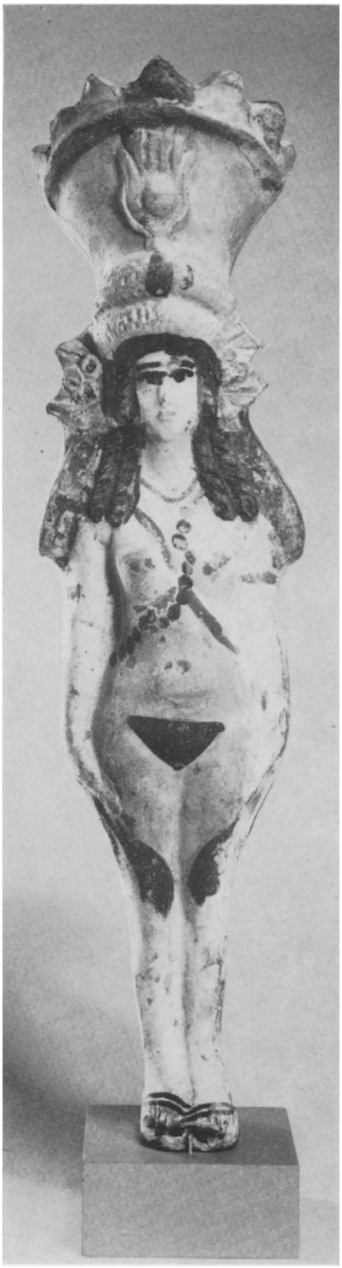
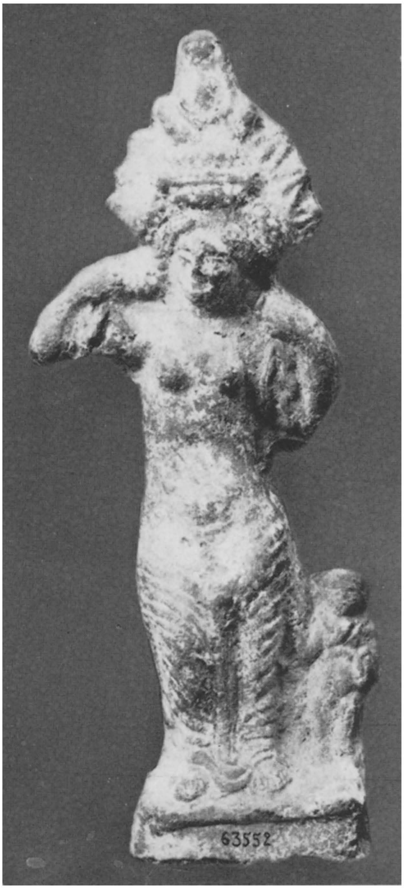


PLANCHE XIX





I



2

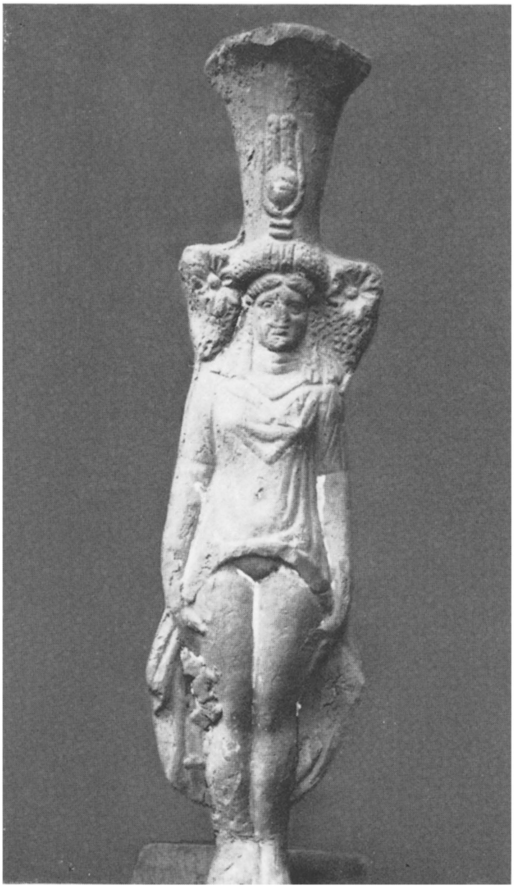
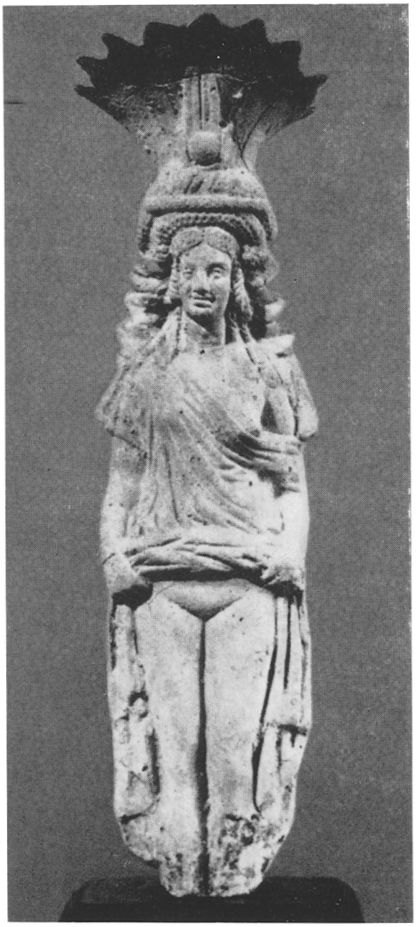
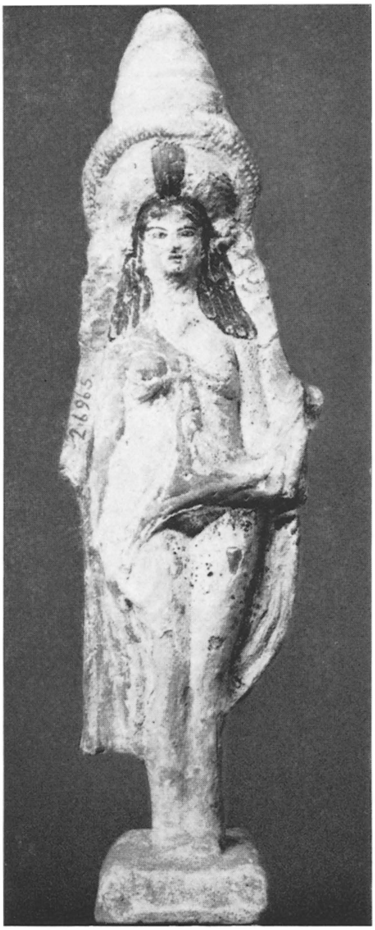


PLANCHE XXII

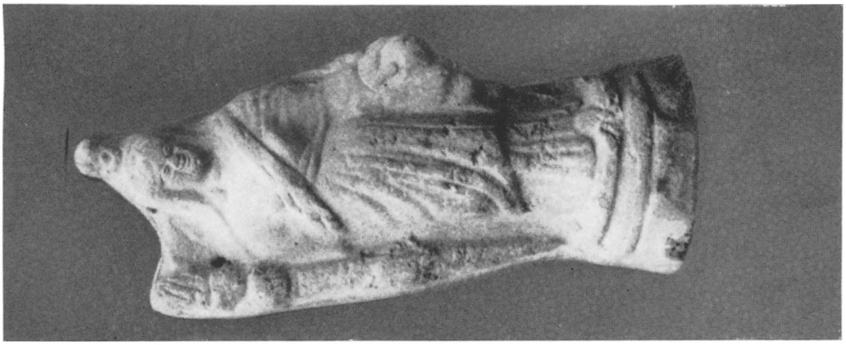


1

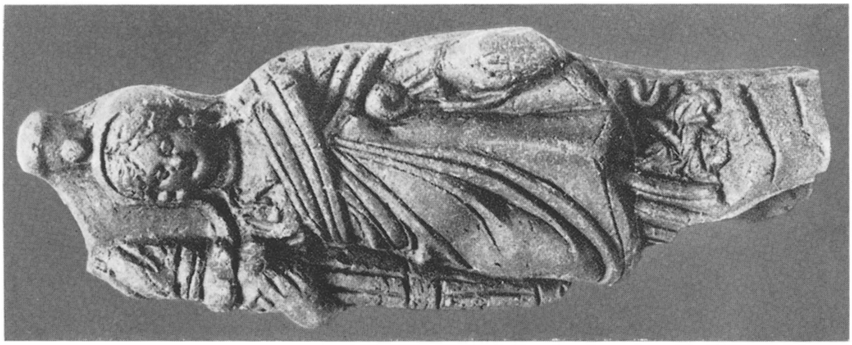


2

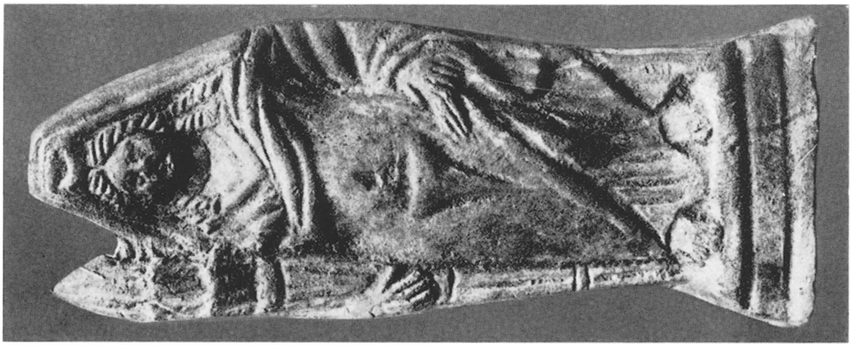
PLANCHE XXIII



3

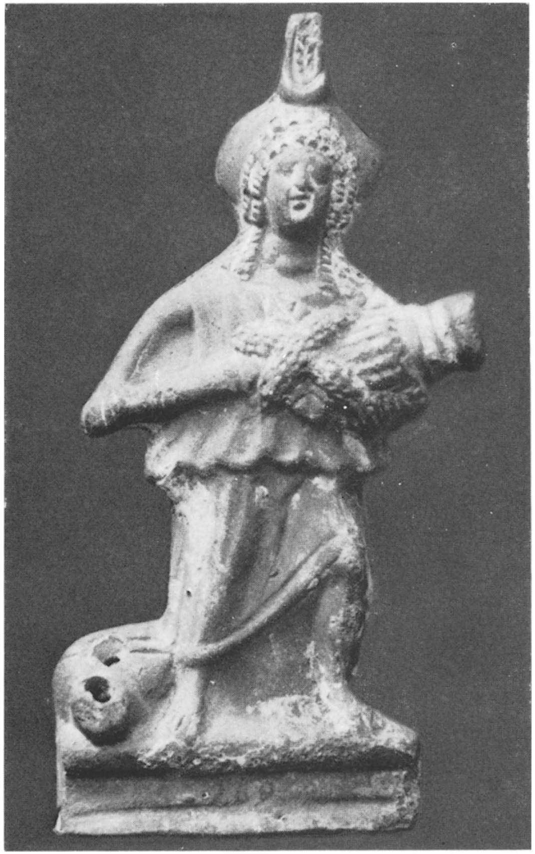


2

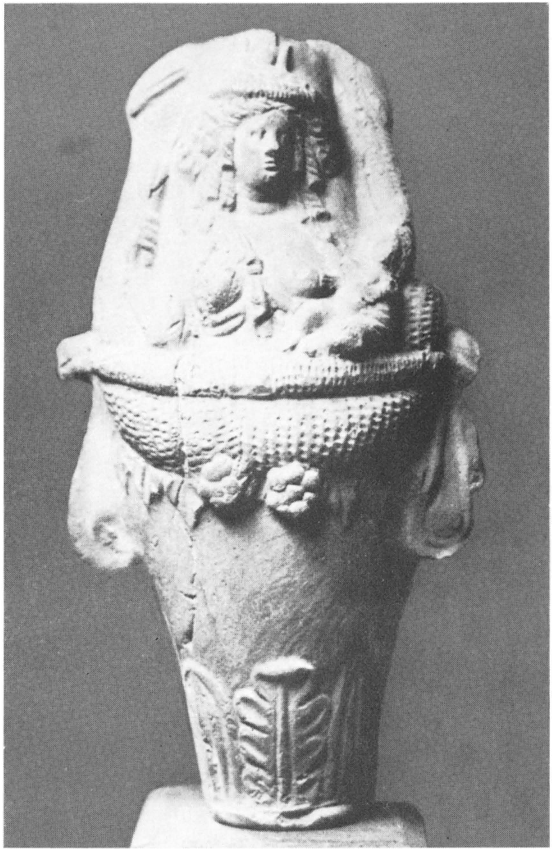


1

PLANCHE XXIV

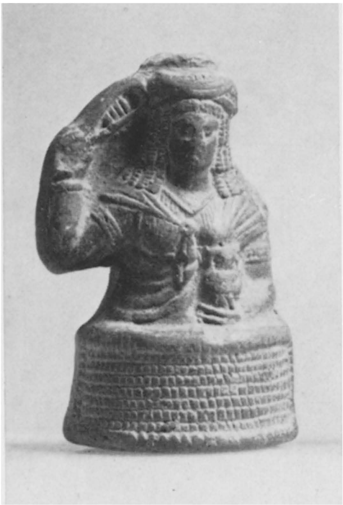


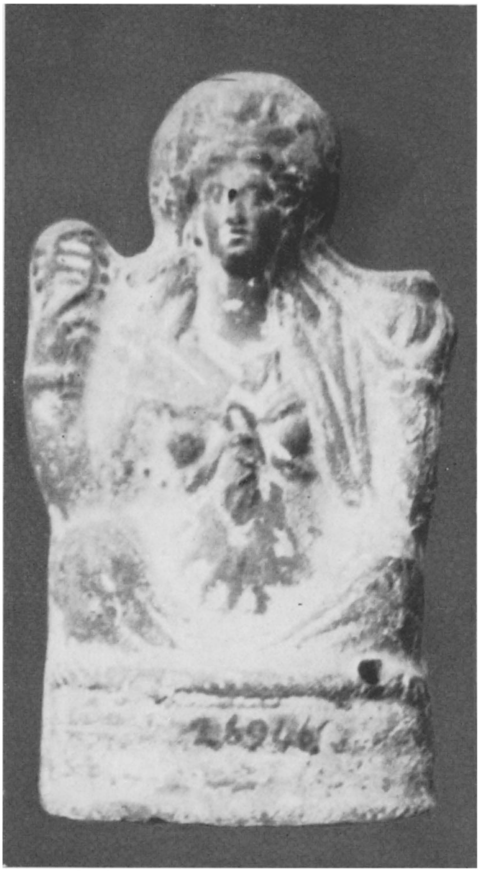
1



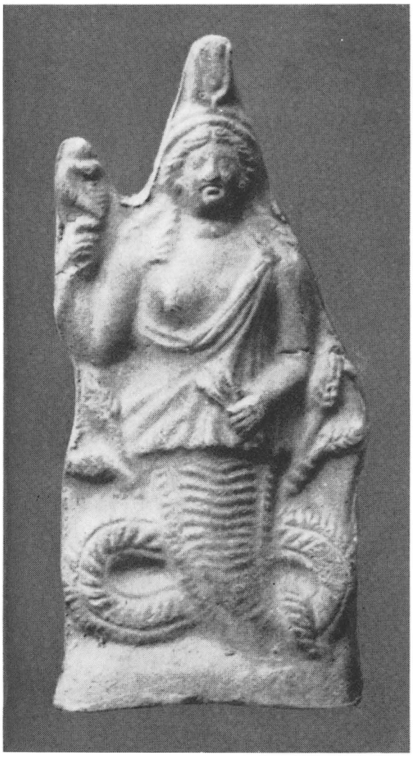
2

Planche XXV

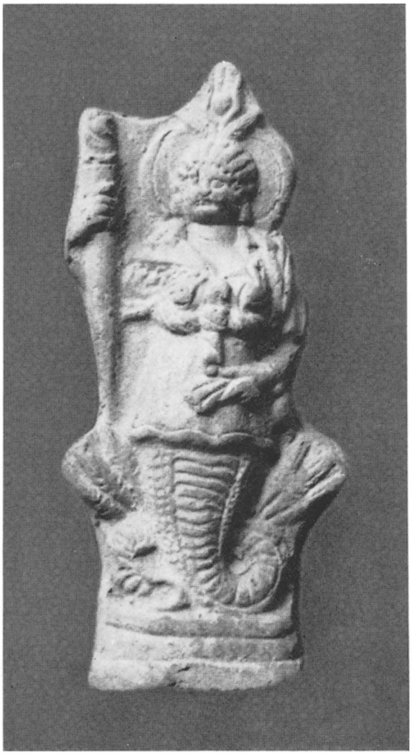

1



2

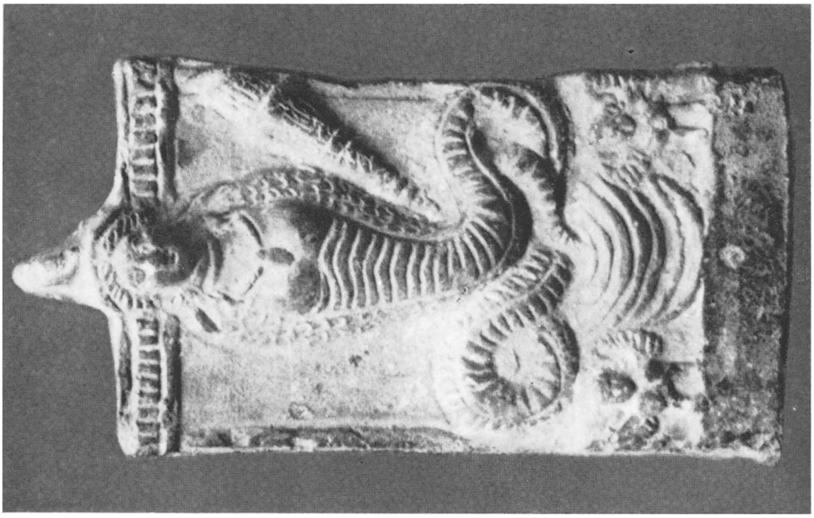


1

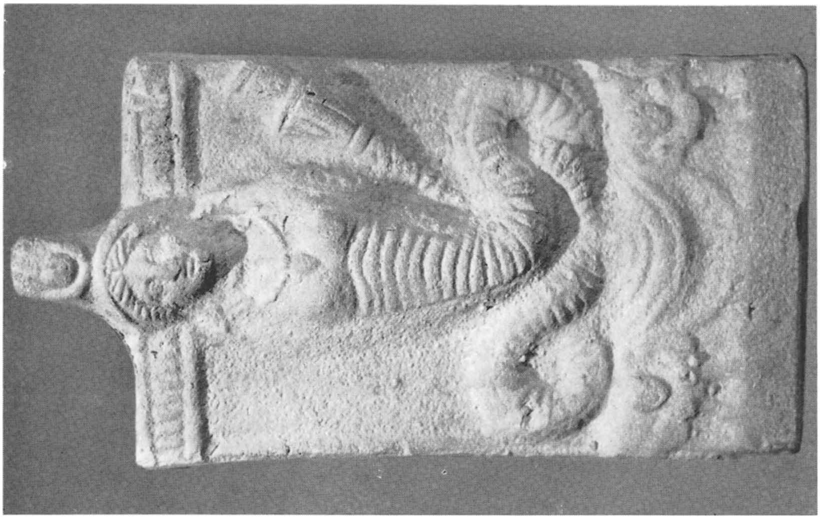


2

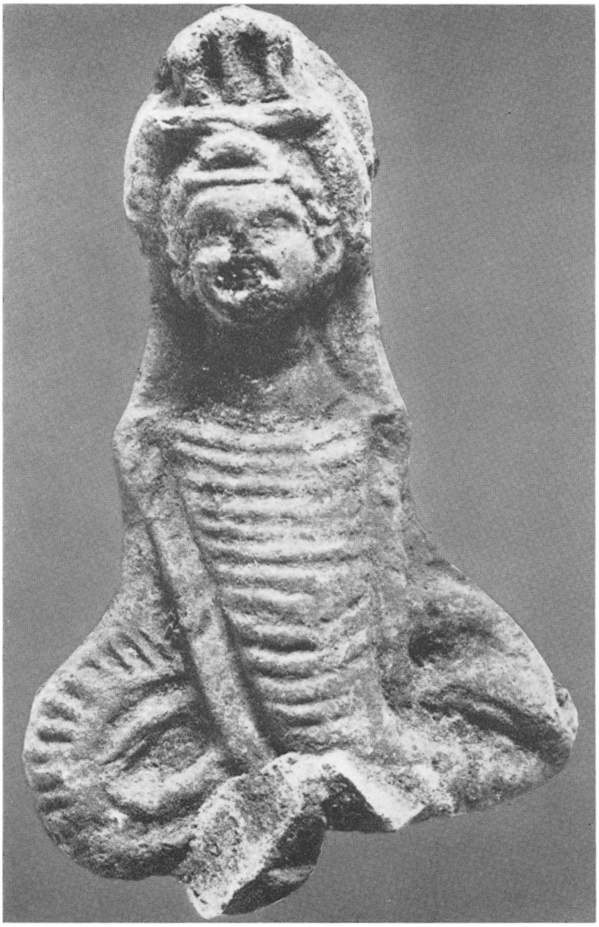
PLANCHE XXVII



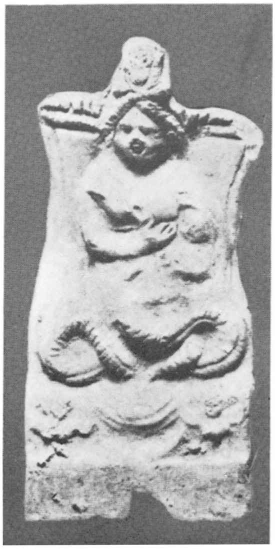
2



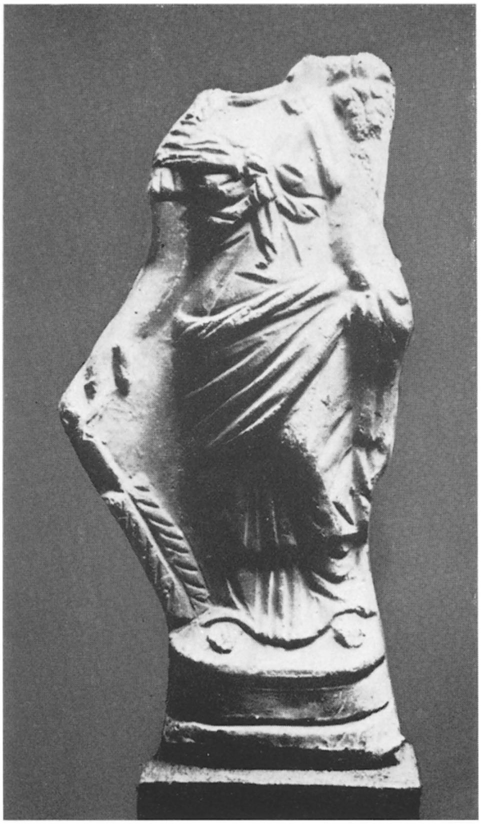
1



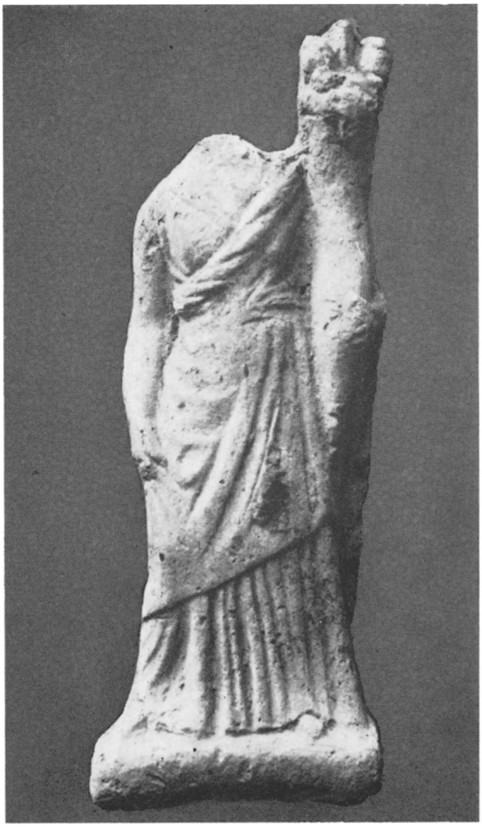
1



2

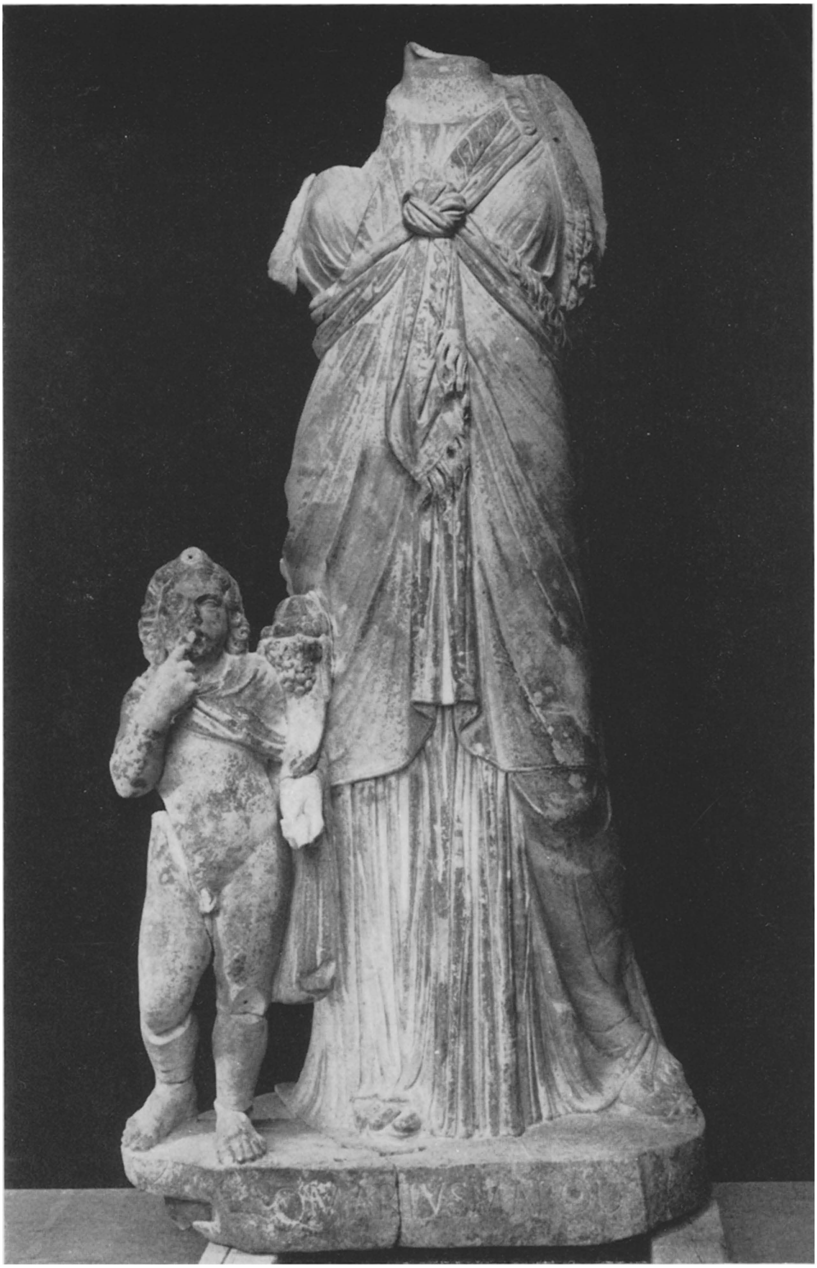


1



2

Planche XXX



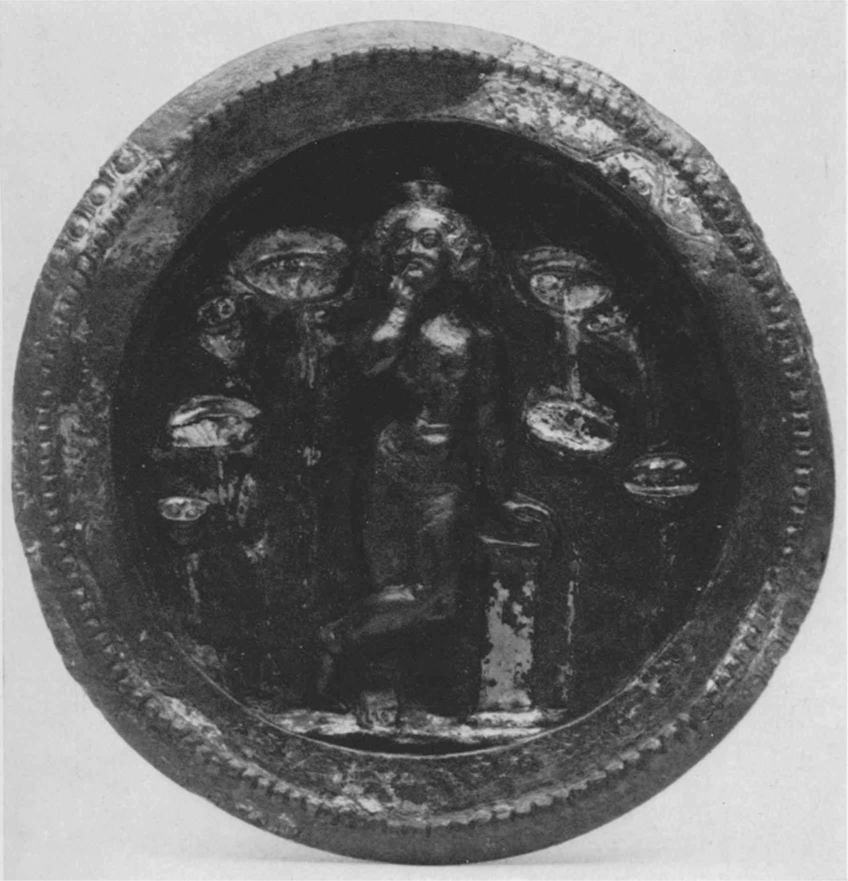
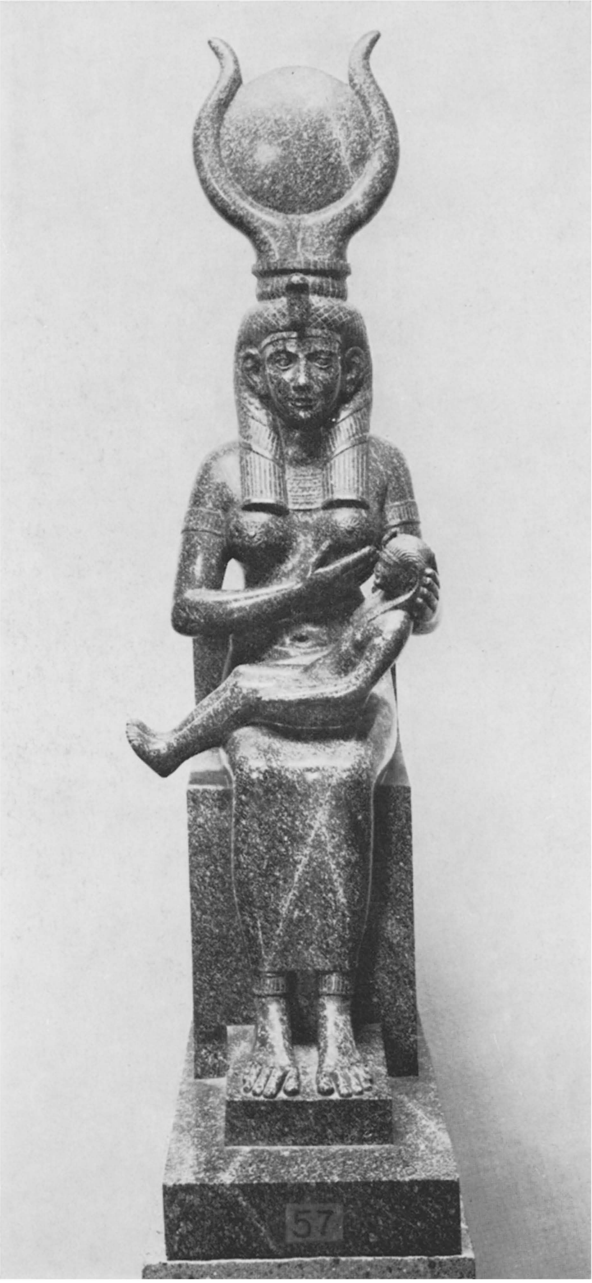
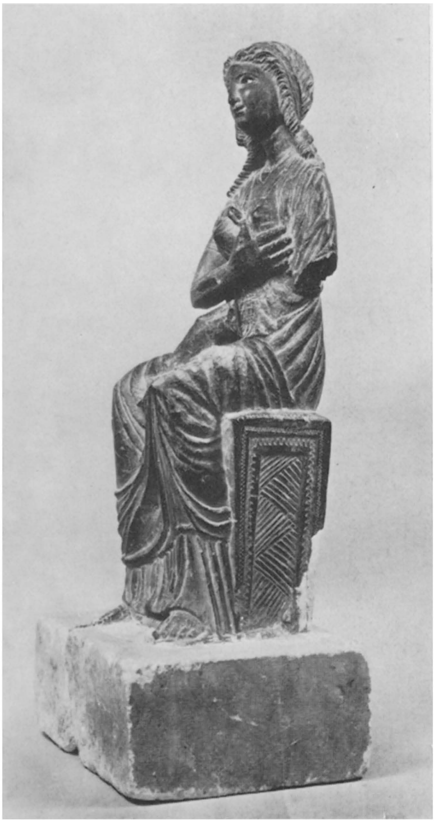
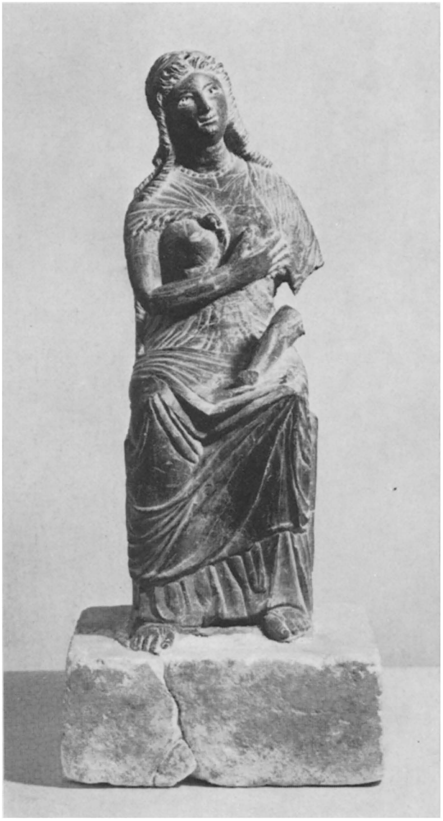


PLANCHE XXXII

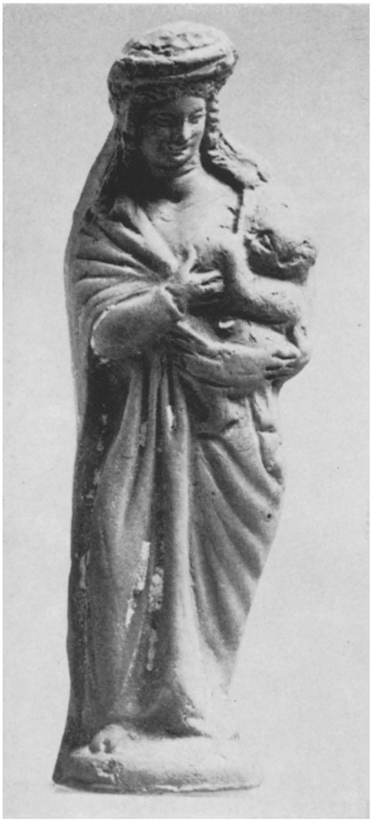




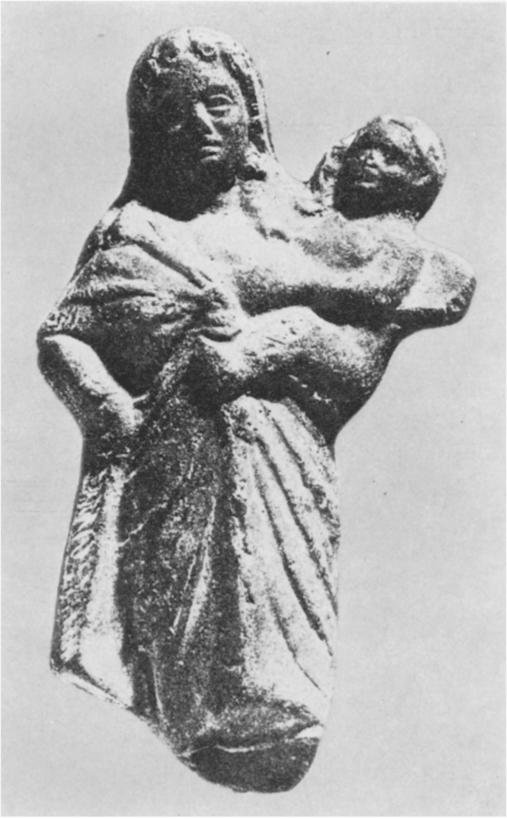
1



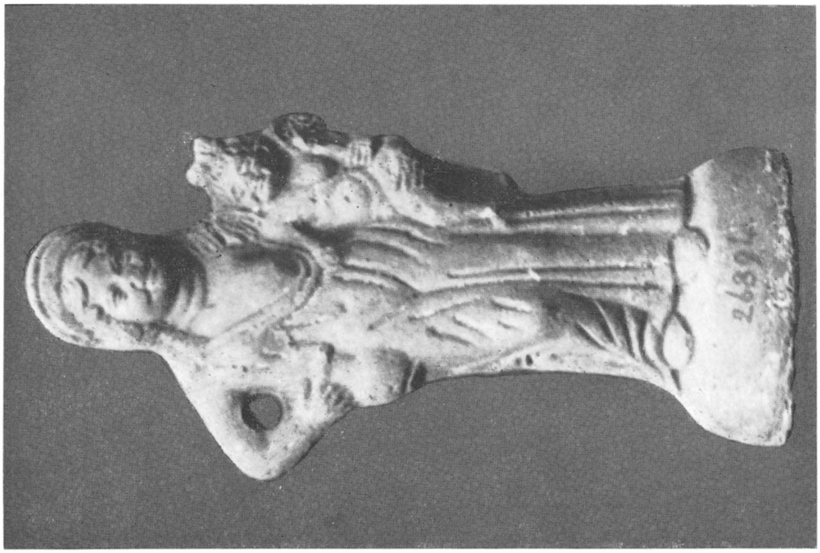
2



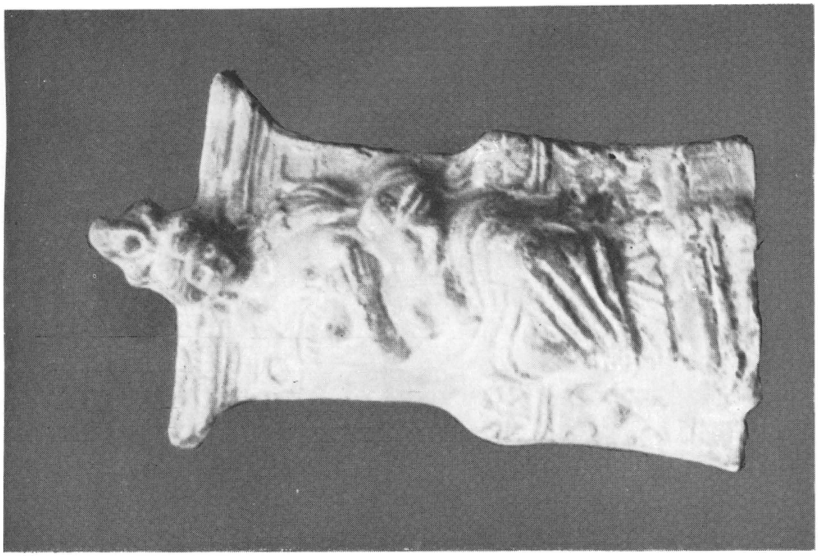
1



2



1



2

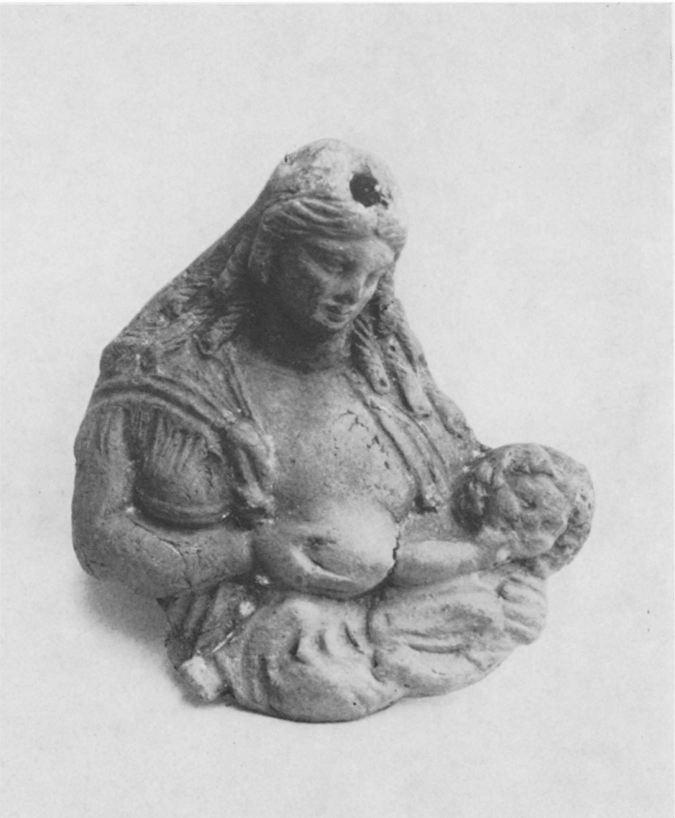
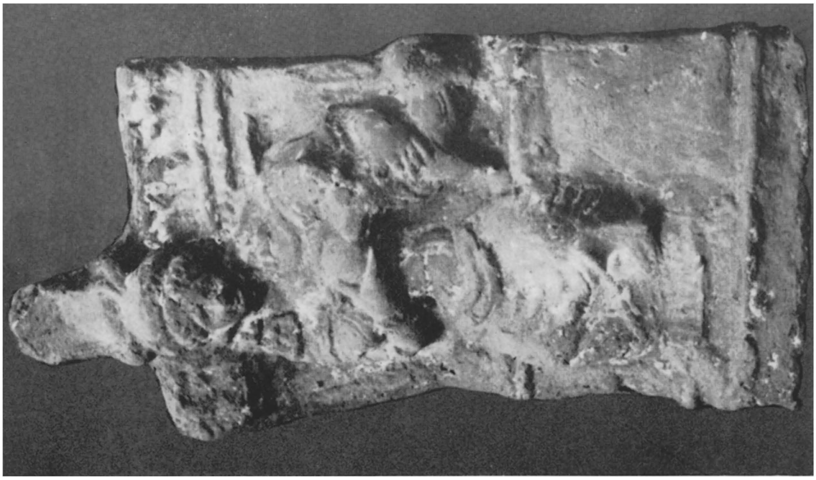
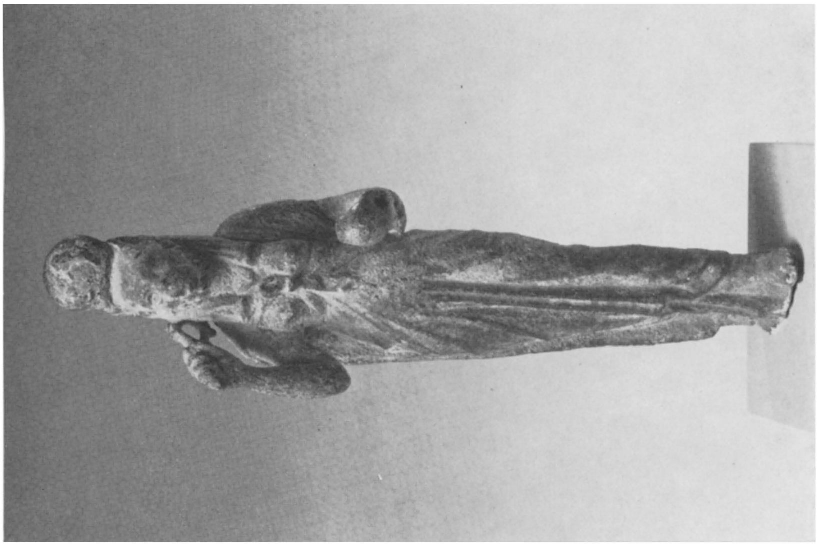


Planche XXXVII

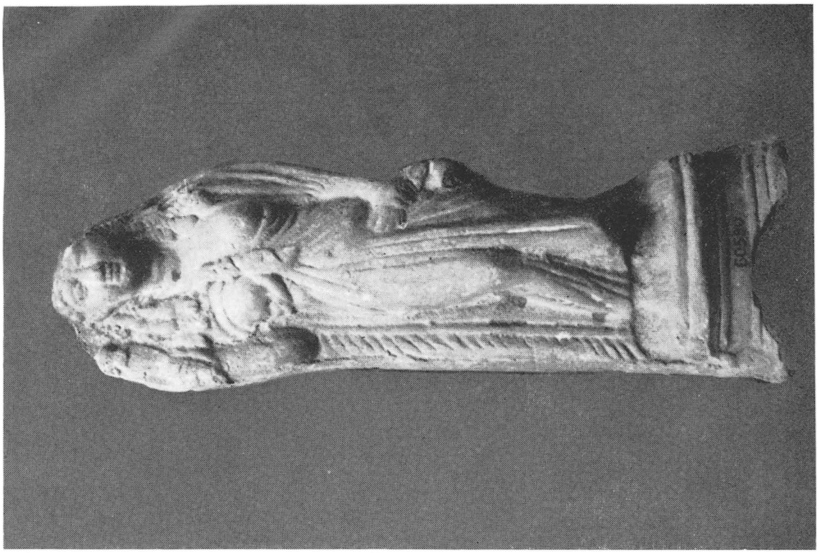


1

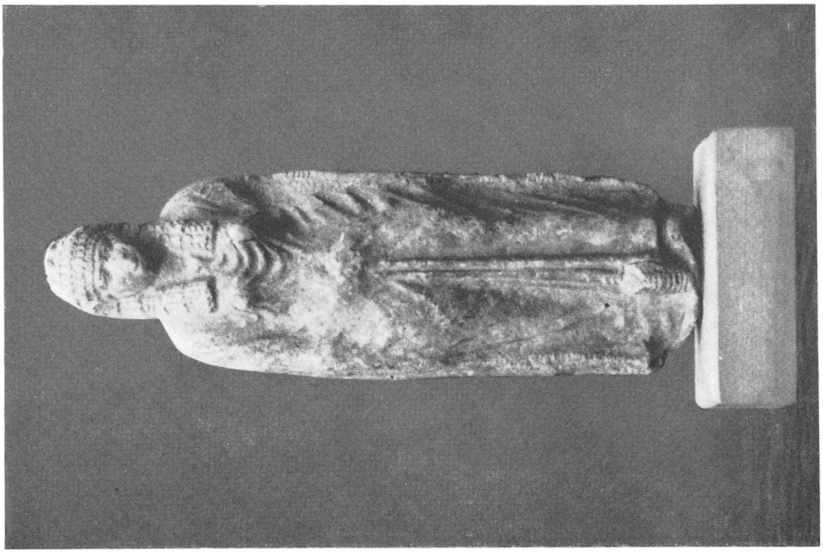


2

Planche XXXVIII

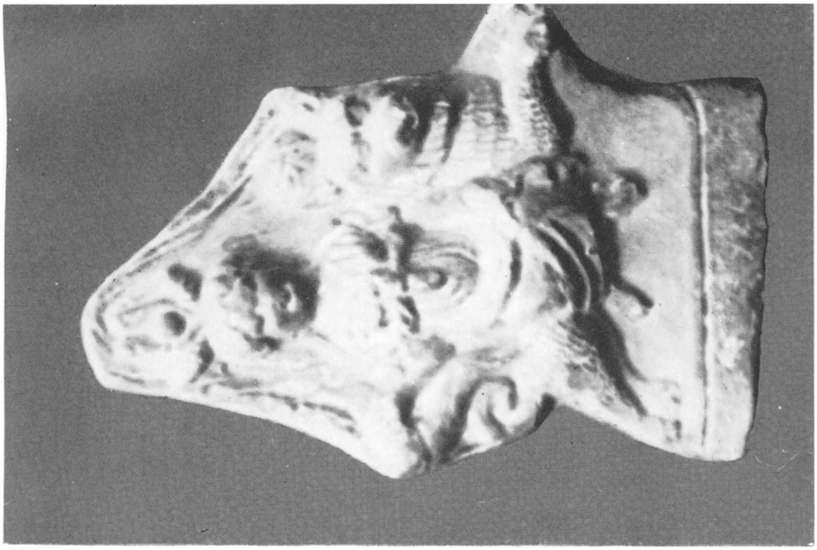


2

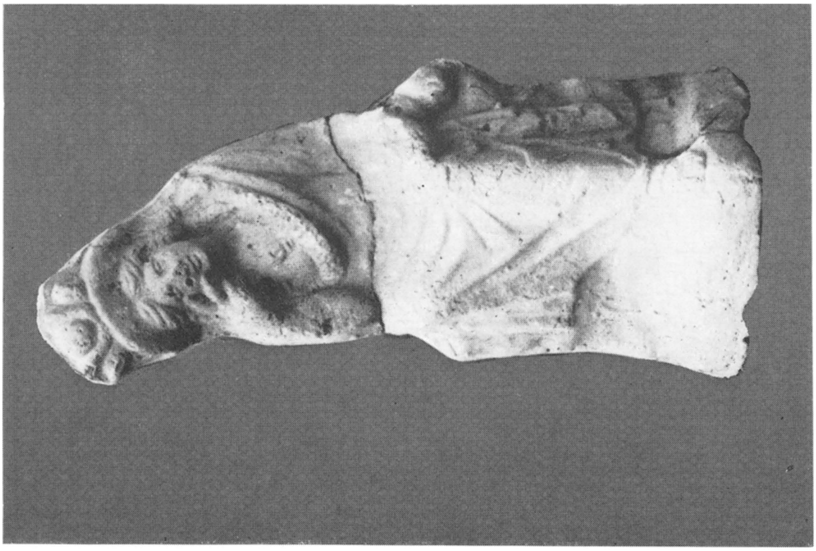


1

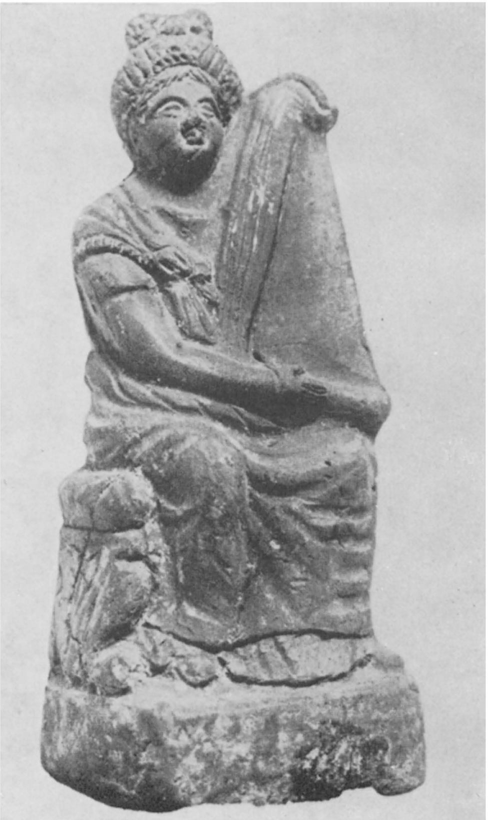
PLANCHE XXXIX



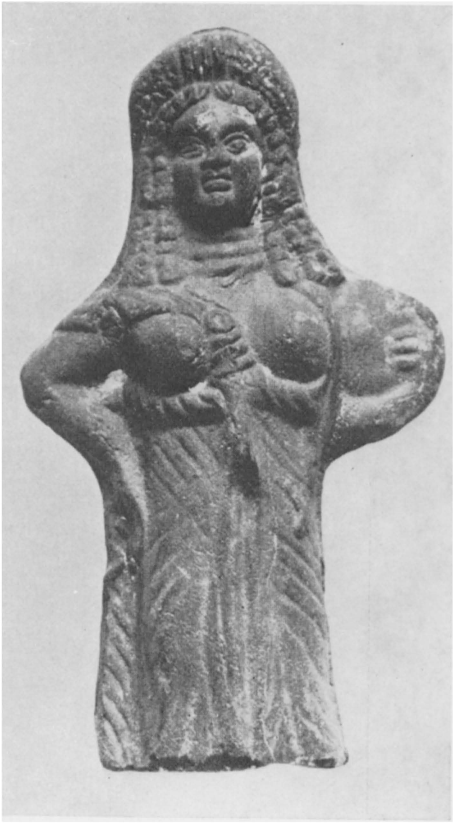
2



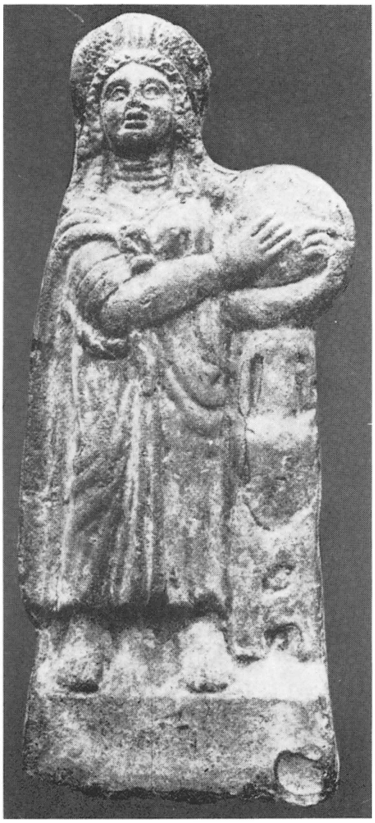
1



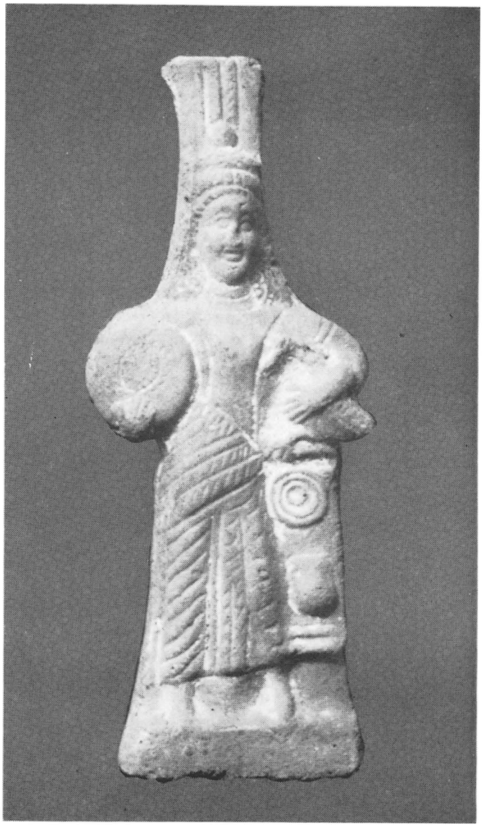
1



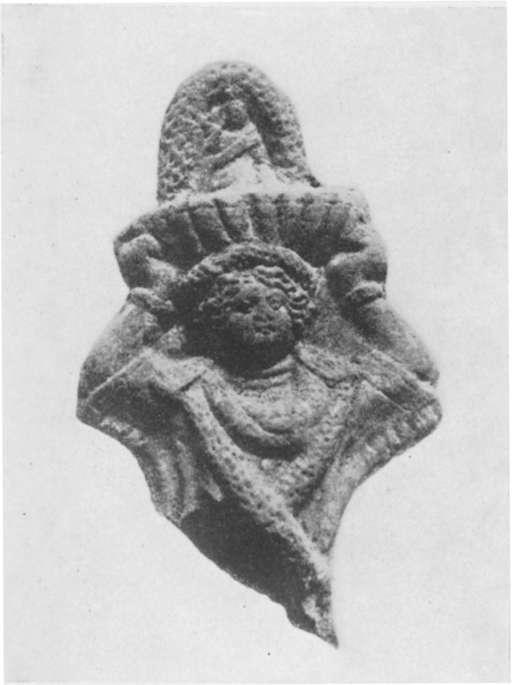
2



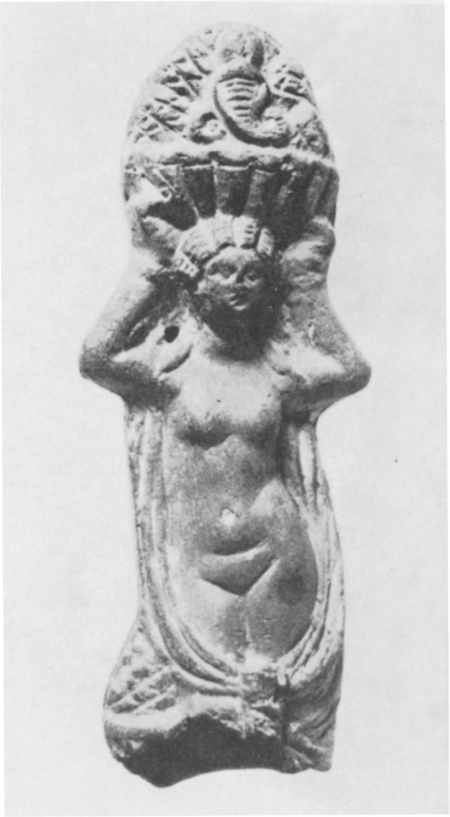
1



2

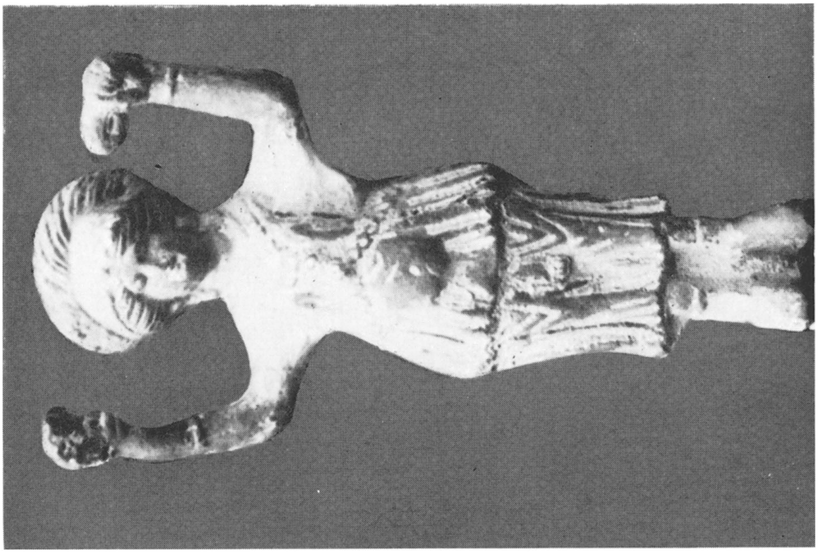


I

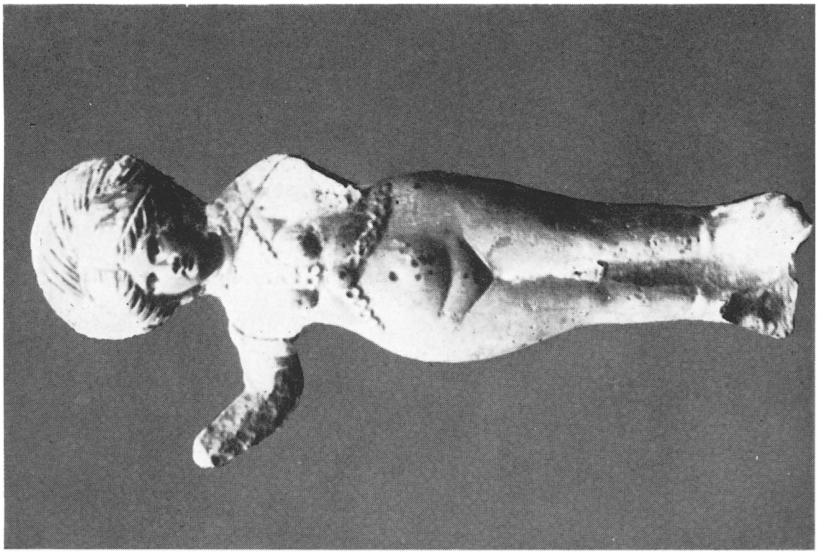


2

PLANCHE XLIII

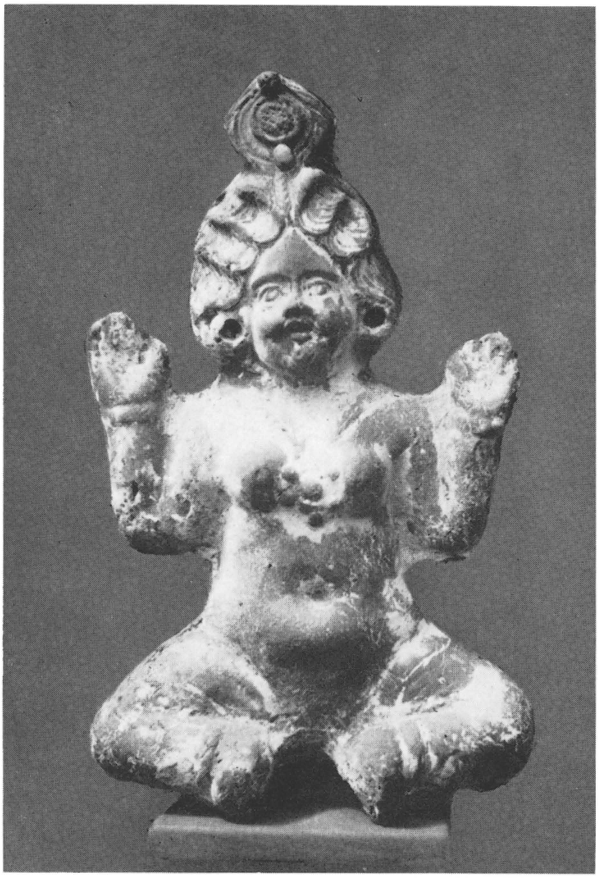


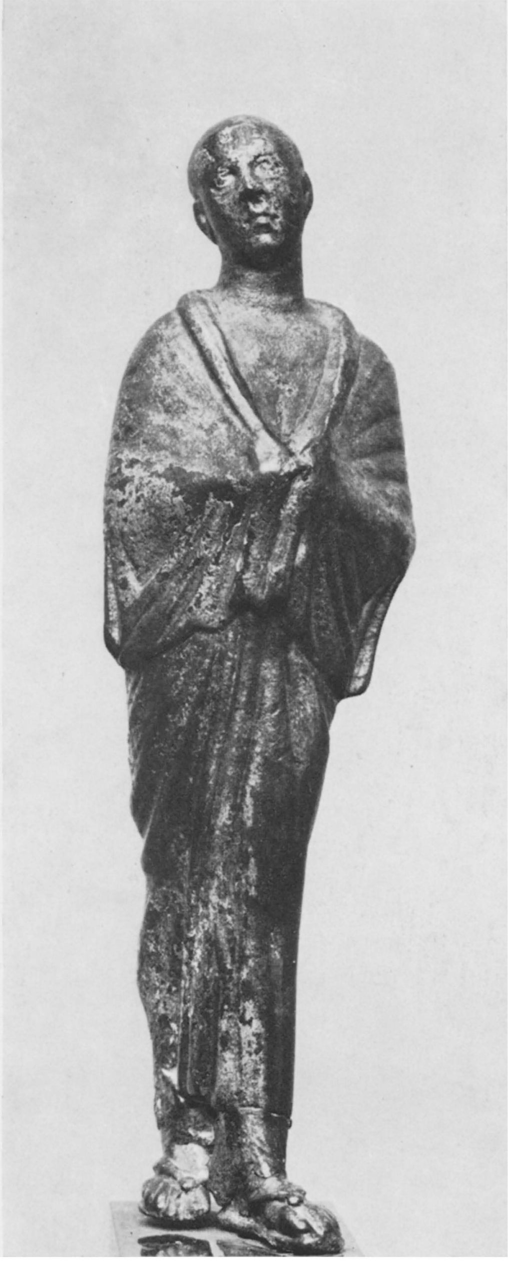
1

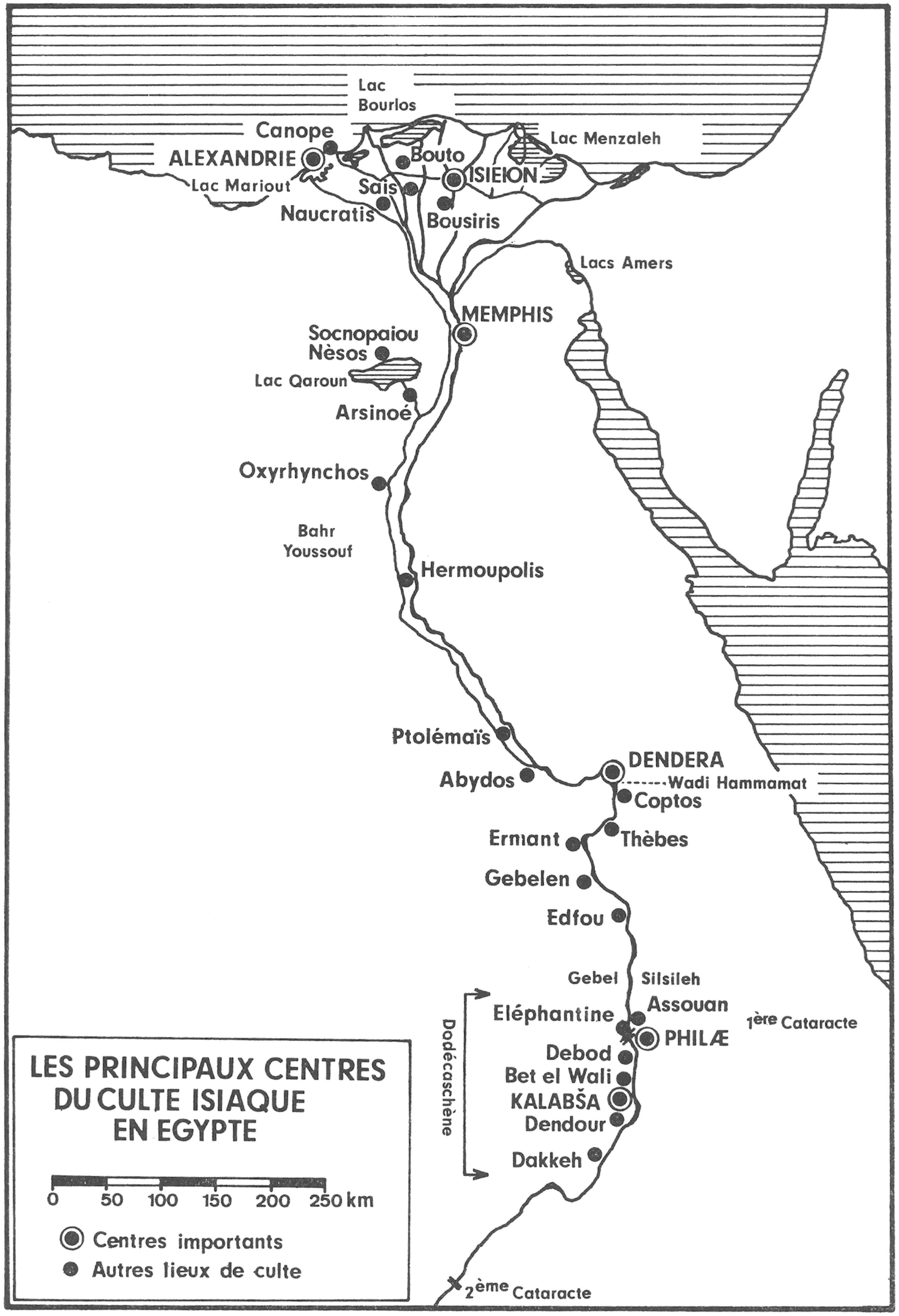


2

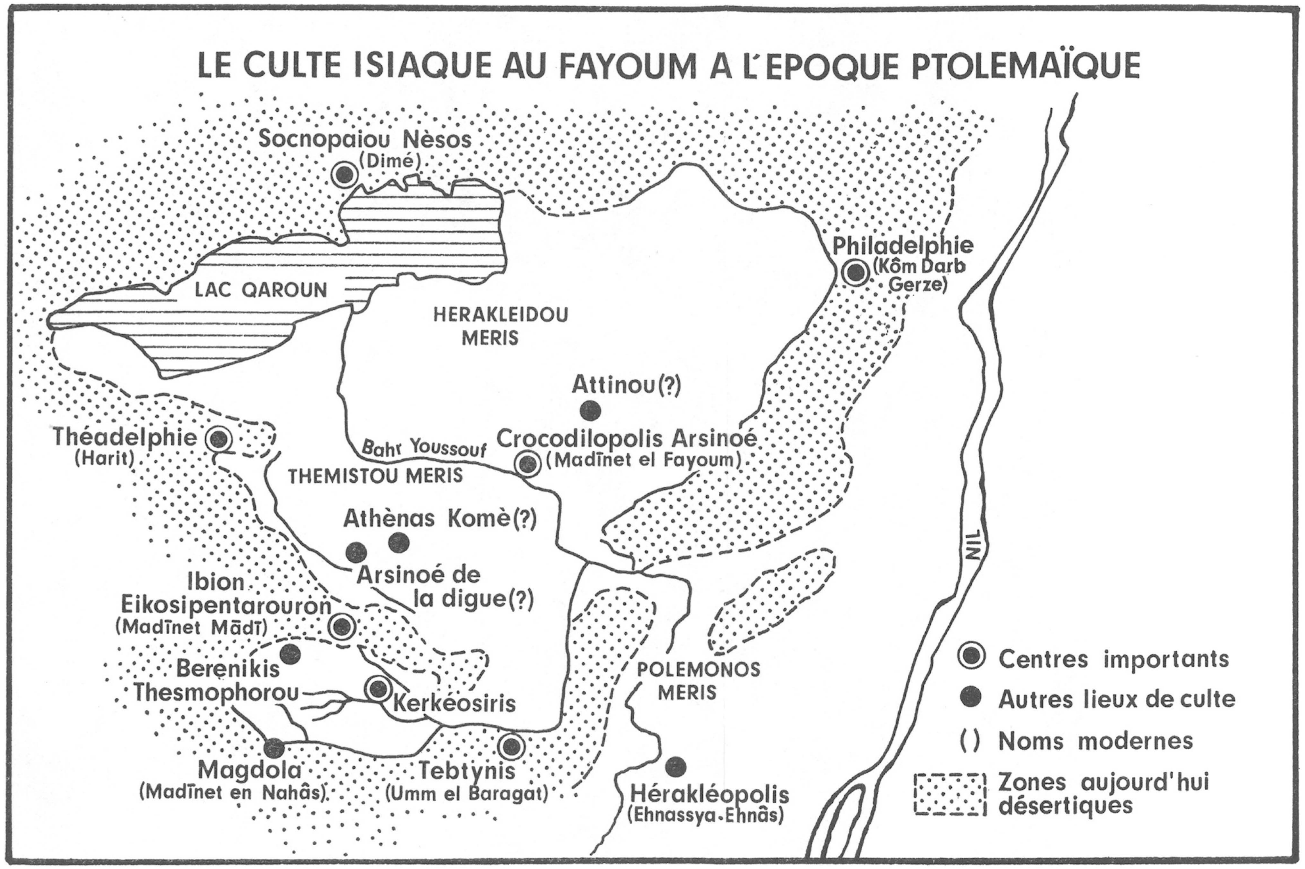
PLANCHE XLIV






Lac Bourlos
Canope
ALEXANDRIE
Lac Mariout
Bouto
Saïs
ISIEION
Lac Menzaleh
Naucratis
Bousiris
Lacs Amers
MEMPHIS
Socnopaiou Nèsos
Lac Qaroun
Arsinoé
Oxyrhynchos
Bahr Youssouf
Hermoupolis
Ptolémaïs
DENDERA
Wadi Hammamat
Abydos
Coptos
Ermant
Thèbes
Gebelen
Edfou
Gebel Silsileh
Assouan
Eléphantine
1ère Cataracte
PHILÆ
Dodécaschène
Debod
Bet el Wali
KALABŠA
Dendour
Dakkeh
2ème Cataracte
LES PRINCIPAUX CENTRES DU CULTE ISIAQUE EN EGYPTE
0
50
100
150
200
250 km
Centres importants
Autres lieux de culte

Carte 1


LE CULTE ISIAQUE AU FAYOUM A L'EPOQUE PTOLEMAÏQUE
Socnopaiou Nèsos
(Dimé)
LAC QAROUN
HERAKLEIDOU
MERIS
Philadelphie
(Kôm Darb
Gerze)
Attinou(?)
Théadelphie
(Harit)
Bahr Youssouf
Crocodilopolis Arsinoé
(Madīnet el Fayoum)
THEMISTOU MERIS
Athènas Komè(?)
Arsinoé de
la digue(?)
NIL
Ibion
Eikosipentarouron
(Madīnet Mādī)
Berenikis
Thesmophorou
Kerkéosiris
POLEMONOS
MERIS
Magdola
(Madīnet en Nahâs)
Tebtynis
(Umm el Baragat)
Hérakléopolis
(Ehnassya-Ehnâs)
◉ Centres importants
● Autres lieux de culte
( ) Noms modernes
▨ Zones aujourd'hui désertiques

Carte 2